

قوله يتحقق كل فرد منه بعد ذلك اى بعدية زمانية وحي التي جازيما يستلزم اجتماع البعدي مع القبل لتحقيقها في اجزاء الزمان
بنفسه واما بقى الزمانيات بوطاها كما تقتضي في موضوعها المعنى ان العلم المتجدد والذى ينبثق عن التجدد واما العلم المتجدد
الذى لا يجاس فرد منه مع موضوعه ما يتحققا اذ لا يمكن ان يتحقق اولا موضوعه ثم يتحقق ويحدث بعده ان ذلك الفرد
قوله هو العلم الكلى الذى لا يتحقق علمه ان يكون العلم المراد بالعلم المتجدد والذى لا يمكن ان يتحقق علمه الا بالعلم الكلى
العلم المتجدد الى قوله يتحقق كل فرد منه مع موضوعه واما العلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى
ان يقول المراد بالعلم المتجدد العلم الكلى واما العلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى
اشارة الى لوجبه لا يتحقق على معارضة سواء كان المراد بالبعدي في قوله بعد تحقق الموضوعات البعدية الزمانية او البعدية الالائية
قوله مع موضوعه واما العلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى
العلم متعلقا وقوعيا متعلق الفعل باواقع عليه وبما هو ان كان ظاهر على من له ادنى مسكة لكن لما ترمي بعض الناس الى جعل
ان يكون المراد بالموضوعات المعروفة بغير ادق قوله على ان يكون المراد بالعلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى
ولا امتناع في ان يكون المراد بالعلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى
وان يكون المراد بالعلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى
ان يكون المراد بالعلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى
مرضى الى ان يكون المراد بالعلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى
شيئين الى ان يكون المراد بالعلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى
المتناسين الى ان يكون المراد بالعلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى
بعض الإضافات فالعلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى
قوله شيئا بعد العلم المتجدد الى ان يكون المراد بالعلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى
بالموضوعات هو العلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى
وان كان المراد بالعلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى الذى لا يتحقق علمه الا بالعلم الكلى
وان كانت مقدرة على الفرد في سخط العقل الا ان يتحققها ليس مقدرا على تحقق الفرد بل يتحققها عين حقيقة وعلى انشائي فترى
ان لا يتحقق العلم الكلى البعدية حتى انشائي الخارجى مع ان العلم ليس كذلك متحضر عليه بانما يتحقق الاشياء الاول لقوله لاشياء
وجودا ان احدها بمجرد وجوده والوجود الخارجى في ترتيب الاشياء وهذا مرتبة اعلم انشائي وجوده على مقدم عليه تقدما بالذات

وان جود العلم حصول الحوادث والوقوع بمرتبة محض مع كل شئ اعلم بما قد استلزمه العلم بالبعديّة اللاحقة
وإنما ترتبه العلم بمرتبة ان يرد بالموثوق به العلم مع قوله يتحقق كل فرد من شئ بلا كنه ولا يحق في ما قبله من العلم
بما هو الاول لان العلم بمرتبة الشئ لا يحصل في الزمن وقام به كنهه بالعلم بالبعديّة والبعديّة بمرتبة ما يرتب عليه
الانوار والظواهر وبما هو المورد الذي يحذفه والوجود الخارجى ثم لا لا خطه العقل مع قطع النظر عن القياس بالذات
والاعتبار بالذات بالعلم بالبعديّة في مرتبة ما يرتب عليه جى وليس له ان يرد بالانوار بالاعتبار بالذات بالعلم بالبعديّة
ظاهرا لوجوده والذات على ان لا يرد على اعتبار ما يرتب عليه من شئ على اعتبار العقل متفرغ على الاول فانه لا يمكن له كنهه
كثير من الشخصين فلا معنى لكونه مقادير بالذات على ان لا يرد الاول من الوجود ما كانا ميانا فانه لما كان الوجود على كل شئ
مساوقا للشخص فليس بالضرورة من حيث شئ هو الموجود بالوجود لظلال اللاحق ان يكون تفصلا للذات لشيء الوجود وبل ان
فلا يجوز ان يكون متحدة مع الصورة القائمة بالذات الموجود في الوجود الذي يحذفه والوجود احسن رجا
او مغايرة لها على الاول تكون ذلك الشخص بعينه فلا معنى لتقدم احدها بالذات على الآخر وتمازى الاعتبارات
بعد استبعاد المصادق لا يجزى في تقدم احدها بالذات على الآخر شيئا وعلى الثاني تكون شخصها آخره لظلاله لا يتحقق
او لا يحال في الزمن مع عدمه واما بشهادة الضرورة ليس فيها تعدد وتمازى لكون العقل بعينه من التحليل
الى الماهية والشخص ومصادقهما واحد بحيث قيل في ذكره المقرونات ما يرد بالبعديّة الذاتية من قوله لا يتحقق الموصوف
فلا معنى تخالفه اذ لا يتحقق كل فرد من العلم بمرتبة الموصوف لوجوده بالذات الا ان كان من عينه فانه لا يتحقق في ذاتي
ولعل في الظاهر من حيث يتم الابانة وغيره على المتبع وكذا مع ان التعاير بين العلم بالبعديّة عند جزم اعتبارى في ذلك العلم
صرا بان الصدرة اعمالة في الزمن من حيث انها قائمة به وكنهه بالعلم بالبعديّة العلم من حيث شئ هو
معلوم بمصادق العلم بالعلم بمرتبة بالذات على ان لا يرد على اعتبار ما يرتب عليه بالاعتبار بالذات على ان لا يتحقق
لما سيجى انشأه فلا يمكن ان يرد بالموثوق به العلم بالبعديّة البعديّة الزمانية او البعديّة الذاتية اذ لا
يتحقق كل فرد بمرتبة الموصوف ان يكون مصادقها بمرتبة بالذات كما لا معنى للتعاير لا اعتبارى لمتحقق مصادق احدها
بمرتبة مصادق الآخر لوجوده بالذات على ان لا يتحقق من مصادقها لاعتبار ما يرتب عليه بالاعتبار بالذات على ان لا يرد
لما انشأه التعاير بينهما بمرتبة مصادق فكيف يكون احدهما مقادير على الآخر على الكلام على تحقيق العلم بالبعديّة الذاتية فانه لا
قوله وان جود العلم حصول الحوادث والوقوع بمرتبة محض مع كل شئ اعلم بما قد استلزمه العلم بالبعديّة اللاحقة
وان كان كنهه بقاءه ليس العلم حصول الحوادث والوقوع بمرتبة محض مع كل شئ اعلم بما قد استلزمه العلم بالبعديّة اللاحقة
العقل البير لاني التي تكون النفس فيها خالصة عارية عن جميع العلوم والمعارف مع استبعاد الاول كما
نشرت هذه المرتبة تدل على ان علومنا بغير ذواتنا ومفاهيمنا بعد تحقق ذواتنا بعينيتها بالذات

وهي التي يمنع بها وجود البعد بدون القبل كما لوح من الاشارات

قوله وهي التي يمنع بها العلم ان بعدية شيء عن شيء تقول على معان كما بين في محله منها التأخر بالمعلولية وموجبه
عن التأخر العادل عن ملته القائمة بالجمعة لشرائط التأخر وارتفاع العلول كذا في حركة الفتح عن حركة اليد ومنها التأخر
بالطبع بموجبه عن تأخر العلول عن ملته القائمة كذا في الشرط وكذا في الكثير عن الواحد والفرق بين المعنيين
ان التأخر بالمعلولية لا يمكن ان يتفك عن المتقدم بل يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم والتأخر بالطبع يمكن ان
يتفك عن المتقدم ولا يجب ان يكون في الزمان معه وبين ذوي المعنيين معنى مشترك وهو تأخر المحتاج عن المحتاج اليه
والمحتاج اليه ان يتقبل التحصيل المحتاج فالمحتاج متأخر بالمعلولية وان لم يستقبل فالمحتاج متأخر بالطبع وهذا المعنى المشترك
يسمى بعدية بالذات لا يخص علم البعدية بالذات بالتأخر بالمعلولية كما يظهر من كلام الشيخ في فاطر يابس الشفاء
اذ عرفت هذا فاعلم ان الشيء قد يفسر بعدية بالذات بمعنى الاسم السائل للتأخر بالطبع ايخ اذا امتنع وجود البعد بدون القبل
اعلم من ان يكون البعد عن شيء لا يتحقق مع القبل ويمكن التحقق معه ولعل السرفه ان المقصود انه لو اريد بعدية
الذاتية يلزم كون المقسم عاماشلا لعل المحصول القديم ايخ وهذا انما يتأتى لو فسرت البعدية بالذات بما فسرت
ولما لو فسرت بالتأخر بالمعلولية فيلزم اختصاص مورد القسمة بالمحصول القديم لا شموله كما لا يخفى على السائل
قوله كما لوح من الاشارات آه وذلك لانه قال الشيخ في النظم اني من منها الشيء فكيف يكون بعد الشيء من جوه كثيرة
من البعدية الذاتية والكمية فيحتاج من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمنع ان يكونا معا
في الزمان وذلك لان العلم بوجوده من آخر وجوده الآخر ليس عنه فاستحقاق الوجود والادراك حصل له
الوجود وحصل اليه الحصول وانما الآخر ليس متوسطا بينهما وبين ذلك الآخر في الوجود بل حصل اليه الوجود ولا عنه
وليس يصل الى ذلك الا ما را على الآخر مثل فقول حركت يدي فحركت المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فحركت
يدي او فم تحركت يدي وان كانا معاني الزمان فهذه بعدية بالذات انتهى نقدي معنى المشترك بعدية
بالذات وذلك لانه مثل لما حركت اليد والمفتاح ولا شك ان حركة اليد علت نامة بحركة المفتاح وحصلت
اسم التأخر بالذات سرى على القسم الآخر حيث قال وان كانا معاني الزمان علم انه قال الامام الرازي
كلام الشيخ ان العلة متوسط بين ذات المعلول ووجوده وليس المعلول متوسطا بين ذات العلة ووجوده
وعلم خص عليه الحق الطوسي بان هذا التفسير غير مطابق لالفاظ الكتاب وكمل وجوده وان حصل الحصول الى المتقدم
مشتركان له علة يحصل منها اليه كذا المراد عليه بل على ما منه المراد في التفسير في مينة لوجه الى الوجود كان
كلام الشيخ ان المعلول لا يتوسط بين العلة والوجود في الوجود فيكون قوله في الوجود لفظا بلا معنى وقال الحق الطوسي
منه ان التأخر انما يكون ان كان وجوده في المعنى المتأخر عن آخر معنى المتقدم وجود المتقدم ليس عن التأخر

از هذا المسمى كما يريد في الجوهري اما اذث يريد في الجوهري المسمى ثم ضرورية
اقتناع وجودها حاصل بدون ما يحصل فيه فيبقى المقسم فهو الجوهري على ما في المطالعة

فما استحق التساؤل الوجود والعدم المتعدي حصول له الوجود وحصول له العدم من علته ان كان له علة والما المتعدي من
يتوسطا في اخرية وبين علته في الوجود بل حصل له الوجود والعدم المتعدي من علته في الوجود بل حصل له الوجود والعدم المتعدي من علته في الوجود
كلام الشيخ في هذا المقام كما قال المحقق في المحاكمات لا يتصور حصوله لان كان كينونة من علة ذلك اذا كان وجوده
عن آخر فلا يستحق هذا الوجود الابد وجردا لا خروبا في الكلام حصوله لا خروبا في الكلام حصوله لا خروبا في الكلام حصوله لا خروبا في الكلام حصوله
قولهم ان هذا المعنى هو لما كان قولنا الشئ يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموضوع متلا لوجهين الاول ان كل لبعية في قوله
بعد تحقق الموضوع على البعية الزمانية ويكون معنى كلامه ما بينه المشي مع باو في تغييره الثاني ان كل لبعية على البعية الذاتية
ويكون معنى كلامه ان المراد بالعلم المتجرد العلم الذي خروا لاكتشاف طريق العلم فيه ان يتاخر كل فرد منه عن حصوله على
سائر البليات وهو ليس بالعلم حصولي لانه منفعة منفعته الى العالم كاشفا وقد استلخا في فروع التحقيق موضوعات
العلم احصا في اذ بعض افراده وان كان يتحققا بعد تحقق الموضوع كما سيجي بيان انشاء الله لكن الشئ لاكتشافه في
العلم ليس منزلا للبعية واما خبره كما استمر حل المشي كلامه على الوجه الاول فكم بعد صحة الوجه الثاني حاله ان
على هذا التقدير يكون مطلق حصولي حادفا كان او قد ياد وهو خلاف مقتضى كلامه في بيان ويمكن ان يقال انه دخلت
ما صرح به في حاشي شرح التفسير فانت تعلم انه وان لم يصح حل كلام الشارح الا على ما حمل عليه المشي لكن الحق الذي
يجب ان يتبع ان مقتضى تصور التقدير مطلق حصولي حادفا كان او قد ياد اما اول افلا ان مخالفة العلم حصولي
الحادث بالعلم حصولي التقدير ليس الا بالهوية الشخصية او التعدم واحد من عوارض الهوية وانما
الهويات لا يستلزم اختلاف الماهيات فاختلاف العلم بالعدم واحد من استلزمه حقيقة فيكون العلم
التقديم يعبر تصور او تصديقا واما ثانيا فلان محور اشياء مرتبة في العقول الذاتية بافتاق الفلاسفة واما
صعود الاشياء فيها يستلزم كون تلك الاشياء معلومة لها علما حصوليا فذلك العلم حصولي لا يتصور ان يكون ما في
اولا فالاول التقدير الثاني في تصور هذا اما في الابد والعلامة بظنه واما ثانيا فلان قد اتفق الحكماء على ان
الكليات صواب كانت او كانت متخلف في النفس وقد ذكرها النفس بالوسط قوة جسمية فلا بد لها من كارتها من
سوى انحاء الى ساقطة اثنين هما خزانة المحسوسات المعاني الجزئية لطرفين الذهن والبيان عليهما ولا يمكن ان
يكون الخزانة نفسا اخرى لان النفس من حيث هي نفس لا تكون لمعقولات مرتبة فيها بل بل بالقوة فلا بد من القول بانها
في حصولها لعلية المجردة المتفرقة عن افعال الزمان واما حل ان المعاني الكلية المرتبة في النفس قد سطر عليها الذهن
والنسيان فلا بد لها من خزانة ولا يمكن ان يكون في المعاني الكلية قوة جسمية لا متناع حصولها من المجردة في الابد

ولا يمكن ايضاً ان يكون الخزانة نفساً اخرى لما عرفت ان النفس من حيث هي النفس لا تكون المعقولات مرتبة فيها بل بالقوة فاذن ههنا موجود آخر يسمى فيه معقولات العقل ليس بحسب ولا سمي ولا نفس هو العقل الفعال لما ثبت
ارتسام صدر البصاوي الكوازيب الكلية في المجزئات العالية والعقول القادرة اذ الذهول والبيان كما يطرأ على البصاوي
يطرأ ان على الكوازيب القول بارتسام صورها فيها من ان علمها اياها مسطرة ظاهرة لبطان العقل العلية بما
بما ارتسم فيها من صور البصاوي والكوازيب اذ تنويع العلمين مجال فتساها من البصاوي المحفوظة لتصديق ما وقع الكوازيب
المحفوظة فقط على سبيل التخييل وذلك البرهان عن النفس والشروط التي هي من النوع المادة ودعمها بما كذا الحق المحقق الكوازيب
في حواشي شرح التجربة وغيره من علمه على معاصره بانه لا يخاف في ان الخزانة التي فيها الكلام في الباطن هي خزانة العلوم
للا معلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للتصديقات صادقة كانت او كاذبة لو حصلت وارتسمت في نفسه
هذه التصديقات اذ لو لم تكن التصديقات حاصلة فيه لم تكن خزانة لها ولا بد في التصديق من صدق فيجب على
التقدير كون العقل الفعال خزانة للكوازيب ان يكون مصداقها واجب الحق المدرك بانه لا يخفى للخزانة والاشارة
المعلومة وذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان اشغال خزانة المدركات المحسوسة وليس عالماً بالها والمحافظة
خزانة المدركات الوهم وليست بمدرك لها بقوله الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلوم لا العلوم ان اشارة
انه لا بد ان تكون الخزانة مطلقاً مدركة فتم بل خلاف ما تقرر عندهم من ان المدرك غير حافظ وان ارادوا ان
هذه الخزانة بخلافها هي العقل الفعال كما في قولهم في العلم التصديقي خاصة وليست شعري من اين علم
ان العقل الفعال اذا كان خزانة للمعقولات فيجب ان يكون مصداقها واجباً وانما هو حافظ مع كونها
خزانتين للوهم وكس المشرك لا يجب ان يكونا مدركين للمدركات وانما حصل انه لا معنى للخزانة الاخرية المعلومات
اذا يقال تخلف العلم من المدركة الى الخزانة محال لانه عرض وانتقال العرض عن موضوعه متعجل كما بين في محله
فنفس كون العقل الفعال خزانة للتصديق كونه خزانة لنفس المصدق به والعقول يكون الخزانة مصدقة
لما هي خزانة له ليس ضرورياً ولا مادداً عليه البرهان بل لا يجب ان يكون الخزانة مدركة لما هي خزانة له
فيجب ان يكون ما في الخزانة مطابقاً لما في المدركة في نحو العلم فالواجب للخزانة انما هو حفظ نفس المعلوم لا حفظ
نحو العلم بل حفظ نحو العلم محال كما عرفت من ههنا ظهر ان اشارة في حواشي شرح التفسير بمتنهما على الحق
الدواني بما جعله ان حاصل في المدركة هي الكوازيب بما هي صدقة بها فلو كانت الكوازيب متممة في العقل الفعال بما هي
متتممة يلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له على ان الكلام انما هو في طرأان الذهول والبيان على تصديق
الكوازيب بما هو تصديق فيلزم تحقق تصديق الكوازيب في العقل الفعال بحيث لا يفرق بينه وبين الكوازيب بل بين الخزانة
وبين ما هي خزانة له في الحقيقتات كلها بل الواجب للخزانة انما هو حفظ نفس المعلوم ان كان نحو تعلق العلم بمختلفا

وهو خلاف مقتضى كلامه بقوله بان يقال كما ينبغي

ومن العجائب في هذا المقام ان قال صاحب الاقاسم ان النسب العقدي في القول العالي والادوار المنفردة
على المراتب السابقة المرتقة من اقول الزمان فامر بان الصدق ارفع واعلى من ذلك كله فان علم الادوار المنفردة
النورية اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو قراح وكثر حتى اذه الواقع الذي به يقاس الصدق المطابق للواقع الذي
هو الصادق المتحقق انتهى فذلك ان الباطنة العقلية الغير المادية شاهدة على ان اعتقادات المنطقية في القول العالي مستلزمة
عن حقائقها بالقبول عما ينهض شأنه من نسخ حقائقها احتمال الصدق الكذب فكيف نلزم انها متعالية عن الصدق وان
قد اعترف بانها تافهة في القدرات بان نفس الامر عبارة عن كون الشيء متحققا في نفسه لا باخراج من العقل بان الصدق
مرتبة في العقل لفعال بما هي متحققة في حد نفسه ما هي قال اعتبار نفس الامر باعتبار كون الشيء متحققا في نفسه تعلق
من العقل به اركان حقيقة العقل في لوح الذهن اسم في متن الخارج والصادق مرتبة في العقل لفعال
بما هي متحققة في حد نفسه انتهى فلا مجال له لا كالحركات العقود الصادق المرتبة في العقل لفعال بالصدق
لاية عبارة عن مطابقة النسبة الحاكية لما عليه الامر في نفسه ثم ان الترجمة المستقيمة فاضية بان صدق الصادق
غير مستلزم بهن ما عاليا كان او سافلا وكيف يجوز تعليق صدق احد الفاعل البارى سبحانه وجب ان شريكه متحقق وان
العقول العالية ممكنة مثلا بوجود العقول العالية لتقدم وجوبها وتنازع محتمل كذا وان كان تلك العقول على وجود
لا سيما على القول بالحدوث الذي هو كما ابدته هذه القائل واما رابعها فلانها لا يعقل في قولنا ان الاعتقاد مستلزم
للبارى العالية باتفاق الفلاسفة والادراك العقل من الاعتقاد منها صادقة ومنها كاذبة فانما ان يعتقد للبارى
العالية بمطابقة القضايا الصادقة للواقع فيكون علومها تصديقات ولا يلزم الجمل المركب فتدبر استبان
بما ذكرنا ان العلوم القديمة تقدرات وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظ التصور والتصديق
فالمقسم للتصور والتصديق مطلق المحصولي حادثا كان او قديما قائم ولا تزل فان المقام من الالاقدم
قوله وهو خلاف مقتضى كلامه لان ان قرر كلامه فيما سيجي ويمكن ان يقال انه لان العلم الذي هو المقسم للتصور
والصدق في فروع كتب المنطق يلحق ان يكون له دخل في الاكسابات التصورية والتصديقية كما ان
لان الغرض في المنطق معرفة طرق اكتساب التصورات والتصديقات فغرض المنطق لا يتعلق الا بالعلم الذي
يكون كاسبا وكتبها ويرى ان نظرية العلم ليس الا العلم المحصولي الاحداث كما هو الظاهر من فحواه فادارة البعدي لادارة
خلاف مقتضى ذلك الكلام بل اري ان على تقدير ارادة البعدي الذاتية يكون مقسم للتصور والتصديق مطلقا
حادثا كان او قديما والعلم الذي له دخل في الاكسابات التصورية والتصديقية اختصاص به ليس الاحداث من الحصول
لكن على ما عليه في هذا التقدير ان اختصاص العلم الذي هو مقسم للتصور والتصديق بالاكسابات التصورية والتصديقية

حصولية وحسورية فلو كان القدر المشترك في اوجها عرضيا يكون عرضيا في الآخر ايضا فلو قال بعض
 كلام الشارع انه قد ثبت في محله ان لا حضور للكليات انما الحضور لا شفا صها فالقدر المشترك بين العلوم المستعنة
 بالضرورة والعينية وان كان كليا لكنه ليس علما حصوليا بل علم حصولي ونحن نقول ان اريد به مكون القدر المشترك
 بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية علما حصوليا اذ ليس منشأ للاكتشاف في علم لكن القدر المشترك بين هذه العلوم ليس
 علما حصوليا ويستبعد هذا المعنى اذ الكلي بها هو كلي ليس بقائم في الذهن قايما احليا اي قايما هو مناط الاتصاف
 بل العلم حصولي بمعنى منشأ الاكتشاف ليس الا الصورة الشخصية القائمة بنفس شخصيتها وحس في المكتشفة بالعوض
 الذهنية وان السيد بان العلوم الخاصة المتعلقة بالصورة العلمية ليست افراد لهذا المقصود الصادق بعليةها بل قايما
 والعلوم حصولية افراد للمفهوم الكلي المشترك فيها فلا يخفى بطلانه اذ كما ان العلوم حصولية مندرجة تحت القدر المشترك
 بينها كالمفهوم حصولية مندرجة تحت هذا المفهوم الكلي بل افرق وقد عرفت ان القول بمكون القدر المشترك ذاتيا
 في احدها دون الآخر غير صحيح اذ هذه العلوم حصولية وحسورية ايضا فان كان القدر المشترك في احدها ذاتيا كان
 ذاتيا في الآخر ايضا وان كان عرضيا في احدها كان كذلك في الآخر ايضا والاصل ان القدر المشترك بين هذه العلوم
 كما انه ليس علما حصوليا بمعنى منشأ للاكتشاف كك ليس علما حصوليا ايضا بهذا المعنى كما يصح إطلاق العلم حصولي
 على القدر المشترك بين العلوم حصولية باعتبار ان افراده القائمة بالعالمين علم حصولي كما يصح إطلاق العلم حصولي
 على القدر المشترك بين العلوم حصولية ايضا بهذا الاعتبار لثلاث ان العلم يتعلق بالصورة العلمية متى معا فاما اعتبار
 واذا كان هذا العلم جزئيا خارجا عن المقيد بقيد الكلي يكون الصورة العلمية ايضا خارجة عن العلم المتعبد بهذا القيد كونهما
 جزئية وهذا لا يرد في غاية السجادة لان المفروض ان العلم المتعبد الذي جعل مقبلا للتقدير ككلي هذا اما لا يصاب فيه
 فان اراد المفترض ان يلزم ان يكون الصورة العلمية الشخصية لتعلقها بالعلم حصولي خارجة عن العلم المتعبد الذي هو المقسم
 للتصوير والتقدير بقيد الكلي فلزم منه من ان الحاشي انما يدعى كون العلم المتعبد الذي هو المقسم للتصوير والتقدير ككلي
 ولا يلزم منه ان يكون جميع افراده كلية حتى يكون خروج الصورة العلمية الشخصية من اركان ارادته يلزم ان يكون جزئية
 الصورة العلمية خارجة عنه بهذا القيد فيكون خلاف التبادر من عبارة هذا ليس يلزم من هذا ولا يوجب هذا الايراد غير ايراد
 على كلام الحاشي نعم كلامه غير متعلق على عبارة الشارع كما علمناك في سابق فالتصديقات في تقرير كلام الشارع بان
 يقال معنى قوله يتحقق كل فرد من ان المقسم نحو العلم الذي يكون طريق الاكتشاف فيه يلزم بالبعدية بالزمان
 هو ليس الا العلم حصولي بالاجزاء ونحو العلم الذي يكون بنفس الحضور ليس طريق الاكتشاف فيه ان يتأخر كل فرد منه
 عن موصوفه بعدية بالزمان اذ الحضور ليس بلزوما للبعدية ولما خراصلا ولا يلزم البعدية في علم النفس بذاته خارج
 من خارج الاشكال بل كلفه ان معنى قوله العلم حصولي انه ان العلم الذي يكون بنفس حضوره المعبر عنه العالم ليس

الاول فلا تناقض على ان العلم المتحقق بالصوره العينية امر كمي ليس كذلك كما مر اتفاقا واما ان
 هو متحقق بطريقه العلم بالعلوم في المحسوس

جميع افراد النوع بعد تحقق الموضوع اعم ليس طريق الاكشاف فيه ملزم بالبعديه والآخر اصلا ولا يلزم
 من تحقق كل فرد من العلم المتعلق بالصوره العينية بعد تحقق الموضوع ان يكون نحو الاكشاف في العلم
 المحسوس ملزم بالبعديه والآخر كما لا يخفى وقد سيجاب بانه من المشهور ان العلم المتعلق بذات النفس
 وصفاته علم محسوس بالصوره العينية من جهة صفاته الغير فالعلم المتعلق بها محسوس في علم بالنظر الى هذا الشرح ان العلم
 المحسوس مطلقا خارج عن المقسم وفيه انه على هذا التقدير يكون قوله يتحقق كل فرد منه لغوا بل كان كمن يان يقول علم يتحقق
 بمتحقق الموضوع ان كل مدعي علم ان علم بالصوره العينية خارج عن المقسم فلهذا التجبيه على تقدير صحتها لا يطبق على عبارة الشارح
 قوله الا الاول وحاصل الجواب ان المراد بالفرد في قوله يتحقق كل فرد منه لا الفرد النوعي وليس علم الصورة العينية
 نوعي واما الاخر فباعتبار بخلات الصوره العينية اولها افراد نوعيه كالصوره العينية وعلم نفس على هذا الجواب بوجه
 منهما ما قال المحشي وبمحصلة ان هذا الجواب مبنى على كون العلم المتعلق بالصوره العينية امر اكشافي وقد سبق اتفاقا ليس
 بجمل بل بجزئيات متعدده وقد عرفت انه وما عليه قد ذكر منها ما اذا جدي قدس سره انه يلغى على هذا كقول
 اوله علم الصورة العينية فرد نوعي ومنها ان العلم المتعلق بالصوره العينية التقويه وكذا العلم المتعلق بالصوره
 العينية التقويه لا يسلطه عين المتعلم اذا علم بها محسوس كونه علما لصفه من صفات النفس وعلمها بعدتها
 محسوس كما سيأتي شأن الله والعلم المحسوس عين معلومه فبقا واعتبارا كما مر حيا به فالعلم المتعلق بالصوره العينية
 التقويه يجب ان يكون تصور العلم المتعلق بالصوره العينية كالتقديرية يجب ان يكون تصديقا واختلاف
 افراد الصوره العينية نوعا مستلزما لاختلاف علمها كالمثل اختلاف افراد نوعا عين اختلاف ذلك فالقول بانه
 ليس علم الصورة العينية افراد نوعيه غير صحيح على القول باسناد العلم والمعلوم في العلم المحسوس اذا ما وعقبا كما لا يخفى
 فان قلت ذلك العلم الاعتباري الاول اذ علم ما هو غير العلم وصفاته وهو بهذا الاعتبار تصور او تقديرية وقيل
 انه مبني على الاكشاف نفسه وهو بهذا الاعتبار علم محسوس وليس تصور ولا تقديرية قلت سيحى ان الله
 ان التصور وكذا التقديرية حقيقة واقعية مجتمعة فلا يمكن ان يكون الحقيقة التقويه والحقيقة التقويه
 باعتبارية تصور او تقديرية باعتبارية كونه تصور ولا تقديرية اذ لا ياتي حقيقة في جميع الاعمال انما العلم لا يلزم
 قوله ولما الثاني انه محال الجواب الثاني ان المراد يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموضوع ان يتحقق كل فرد منه بالنظر الى
 نفس ذاته بعد تحقق الموضوع لا شك ان بعديه العلم المتعلق بالصوره العينية بالنظر الى كون المعلوم حسي لبعديه
 العينية علما محسوسا لا بالنظر الى نفس ذات العلم المحسوس والا كان يتحقق كل فرد من العلم المحسوس بعد تحقق

[illegible]

فكذلك ما نخله لوصف المحسولية في اقتضار البعدية في الصورة
العلمية كذلك بما نخله لوصف المحسولية في اقتضار البعدية في الصورة

قوله فكذلك ما نخله لوصف المحسولية في اقتضار البعدية في الصورة العلمية انه لو كانت
في البعدية في الصورة العلمية تقتضي وصف المحسولية في البعدية في الصورة العلمية اذا كانت في
بالذات وبالاختصاص كما في شأنه من العلم والمعلوم حتى ان انا واعتبارا في العلم المحسولي مع كون وصف
المحسولية لا يخل في اقتضار البعدية اهلا لا في الصورة العلمية ولا في علمها والاكثاف في تحقق كل فرد من المحسولية
تتعلق بالموصوف اذا لم يكن له في البعدية في اقتضار البعدية في الصورة العلمية لا يكون لوصف المحسولية ان
يدخل في اقتضارها فيها الاتحاد بين الموصوف بقول الجيبان البعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كون الصورة
العلمية علما محسوليا غير سديد وانت تعلم ان اتحادا واحدا في العلم محسول لم يكن لما كان للصورة العلمية وكذا علمها
الاولى كمن سديد لاكتشاف نفسها وانما في كونها سديد لاكتشاف غير ذلك كانت الصورة العلمية وكذا علمها
الاولى علما محسوليا وغير متاخره وبالاختصاص الثاني علما محسوليا ومتاخره لا يخل من مداخله وصف المحسولية في اقتضار البعدية
في الصورة العلمية مداخله وصف المحسولية في اقتضار البعدية فيها ولا من عدم مداخله وصف المحسولية في
اقتضار البعدية في الصورة العلمية عدم مداخله وصف المحسولية في اقتضار البعدية فيها باعتبارها باعتبار
وتخالفت بحيثين وان كان غير من الحش ان الصورة العلمية من جهة كونها علما محسوليا لا يتغير غير متاخره ولا قبل
لوصف المحسولية في اقتضار البعدية في الصورة العلمية اهلا كما يخل في ظاهر كلامه فاما يخفى سخافة لما اوله فانه
مناف لما صرح به في فروع الحاشي من ان وجودها محال ببدن يحصل فيه متعق لوقوع الكلام في ان المحال
بنفسه لا يقتضي ان يتاخر ما حصل فيه وبذلك اعتراف ببدنية وصف المحسولية في اقتضار البعدية انه وصف
هذا لوصف نفس ذات الحاصل وانما انما لان العلم المحسول لا يرب انه عرض للمصدق تعريف العرض عليه
وموارد الموجود في شي لا كغيره مثلا يصح قوامه بدون ما هو فيه والعرض كسب الطبيعة يكون محتاجا الى المحل المطلق
وبسبب الخصومية محتاجا الى المحل الخاص فلا يمكن ان يوجد العلم المحسول ويتحقق الابد وجوده والموصوف
وتحققه اذا المتعلق من حيث هو كذا لا يمكن ان يوجد ويتحقق الابد وجوده المحتاج اليه وتحقيقه فثبت ان العلم المحسول
متاخر عن الموجود بنفسه لا تلو وصف المحسولية بدخل في ذلك متاخره وانما بالافان الصورة العلمية متاخره عن الموجود
بنفسها باعتبار الحش الغير وانما اخبرت عنه بنفسها كغيرها علما محسوليا او محسول ملزوم لمتاخره والموصوف
لا بدقة انصافه ان لم يفسر لوجود الموجود وتحقيقه ولا معنى لما نخله وصف المحسولية في اقتضار البعدية
الا انما كان ينبغي على من اراد ان يسكنه لعل قوله علينا ان يشهد ان اذكر ان من وجوده الاستمال في علمه

قوله في الحاشية فيلزم التحصيل الخ ولا يلزم على تفسيره في صدق التبعيد
حينئذ يحصل في الحادث لا احداً باقطة فليس في التحصيل العلم المتبعيد

قوله ولا يلزم على تفسيره الخ قليل وجب عدم لزوم التحصيل مرتين على تفسير الشارح ان التحصيل مرتين
هو الهروب عنه انما هو ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فلو فسر المتعبد بالحادث فقط فيلزم التحصيل
الحصولي الا في مرتين حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فلو فسر المتعبد بالحادث فقط فيلزم التحصيل
الالتصفي احداً ان كان من حيث المعنى تخصيصاً ولا شناعة فيه عنده كقولنا ان يقال في المتعبد بالحادث فقط
فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضاً فانما كانت اعم من الحصولي مرتين فيلزم التحصيل مرتين بعد اخرى انما فسر ما فسر الشارح
وهو قوله يتحقق كل فرد منه آه فلا يلزم التحصيل مرتين بعد اخرى بل ما يلزم التحصيل مرتين واحدة ولا شناعة فيه
فالتخصيص مرتين الذي هو الهروب عنه هو التحصيل مرتين بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى
لأن التحصيل مطلقاً فليس هو الهروب عنه بل هو الهروب عنه من التحصيل مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث
المعنى غير سديد الا لو اريد التحصيل مرتين بعد اخرى كما هو انما فسر الشارح بعد ان راعى سواد كان من حيث اللفظ او من
حيث المعنى ان يرد التحصيل مرتين واحدة فلو لم يتحقق في رتبة سواد كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى
واضح ان القسم المتعبد بالمتعبد فلو فسر المتعبد بالحادث فقط فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي الا في مرتين التحصيل مرتين
بعد اخرى مرتين بالحادث ومرتين بالحصولي ولو فسر ما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف يراو بالبعدية البعدية
الزمانية فلا يلزم التحصيل مرتين بالحادث ومرتين بالحصولي بل ما يلزم التحصيل مرتين واحدة وهو غير شائع
لأن التحصيل مرتين المعنى الذي هو الشارح هنا على تفسير المتعبد بالحادث فقط كلام يعرف باكمل الصواب
قال الشارح في الحاشية مع ان قوله الذي لا يكتفي فيه مجرد كونه الخ قد ذكر لعدم جواز تفسير المتعبد بالحادث مرتين
الاولى بايئة بقوله فيلزم التحصيل مرتين الثاني بايئة بقوله مع ان قوله آه ولا يكتفي ان الوجه الاول بل على انه
لا يجوز تفسير المتعبد بالحادث فقط بل لا بد ان يفهم نحو قنات اليعقودين أي الحصولي والحادث لسبب ما يلزم
التخصيص مرتين بعد اخرى والوجه الثاني يدل على انه لا يجوز تفسير المتعبد بالحادث ايضاً لانه لو فسر المتعبد
بالحصولي الحادث ايضاً لم يبق الصفة مساوية للموصوف بل قصير علم فلو فسر المتعبد بالحادث ومرتين بعد
تحقق الموصوف يراو بالبعدية البعدية الذاتية حتى تكون الصفة مساوية للموصوف فلا مناص عن مرتين التحصيل
مرتين يعني العلم او التقدير الي البديهي والنظري وهذا شنيع جداً في زعمه وان فسر ما فسر
ويراو بالبعدية البعدية الزمانية كما هو مقتضى الوجه الاول فيزول المساواة بين الصفة والموصوف
لأن الان يوجب باسبوجه الخ ويتعرف ان توجيهه مع كونه مخالفاً لما هو المتبادر من عبارة سبب

قوله فيها او صانعا مساوية اى صادقة معها كليا انا من جانب الصفة فقط اذ من الجانبين عامته انما هو
ان الاعم للعلم طريق واقرة لكثرة افرازه وقلة موانعه وشرائطه فواعرف ان الاخص خلافه
قوله اى صادقة الخ لما كان قول الشارح في الجملة مع ان قوله الخ والا على ان المتبديا والصفت
بسبب المنعوم والصديق وبما انما تاتي لواريد بالبعدي في قوله بعد تحقق الموصوف البعدي العامة
اذ الصفة وبى قول المعبر لا يكتفى فيه مجردا بغير شرط الملة للقديم البتة فلا بد ان يكون الموصوف البتة كك
حتى يحسن التساوي وكان ابرادة البعدي الذاتية مما كان لما تحقق الخ سابقا ووجه كلامه بان المراد بالباد
صدق الصفة مع الموصوف صدقا كليا سواء كان اخصا على كل من جانب الصفة فقط او من
جانب الصفة والموصوف جميعا ولا يرب في تحقق المساواة بهذا المعنى على مقتدير ابرادة البعدي الزائدة
اذا منسب اى المتجه وهو اخص على الحادث لا احوادث فقط كما عرفت ولا يخفى ان الخ يخلو بكلام الشارح
من اشتراط المساواة المستطاعة من الصفة والموصوف المعرفين فصادقة الخ من ان المراد بالمساواة اخصا
الكل من جانب الصفة سواء كان من جانب الموصوف البتة ام لا كما بان فانما هو لما صح به اية القول انهم
حيث قالوا ان الموصوف المعرفة اخص من الصفة او مساو لها او اداوان الموصوف المعرفة اخصا
بالعرفان والعلوية من الصفة واعرف منها فيجب ان يكون الكل من الصفة في التعريف او مساويا لهما اذ هم
بالاخصية والمساواة المساواة بسبب التعريف لا بسبب الصدق اذ يجوز ان يكون بين موصوفه تساوي موصوفه
مطلقا او من وجه وبالجمل اشتراط المساواة المستطاعة بينها كما يظهر من عبارة الشارح في الجملة فغير
صدق الصفة مع الموصوف صدقا كليا كما قال الخ كما جازا فان لتصرفاتهم ومما كانا لتصرفاتهم
قوله في عامته انهم قالوا الخ اعلم انهم وان قالوا ان الاعم اعرف من الاخص لانه اخص شرطه ومعاذا
من الاخص لان شرط العام ومعاذا شرط الخاص مع معانده من غير عكس كى ان الخاص من حسب خصوصية
شرائطه وموانع لا يتغير في العام هل يكون اخصا من الاخص ووجهه فيها اكثر من وقوع الخاص في اخصا فيكون
اعرف لكن الشارح اعترض عليهم في حاشي شرح المواقف بانه يجوز ان لا يكون العلم الاخص من العلم الاعم شرطا
او يكون لما شرطه ويوجب علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققهما اذ مع تحققهما على كل تقدير لا يلزم اكثر من
علم الاعم من وقوع علم الاخص حتى ثبتت بها اعرفية علم الاعم من علم الاخص الا على الاول فقط وانما على الثاني
فلا بد ان يكون علم الاخص مع الشرائط او بدونها اكثر من وقوع علم الاعم كك ثم قال وبهذا يندفع ما يتر
ورود من ان الشرط قل يتلطف ضمن شرطه الغير الحقيقية والمعرفة من ان شرط العام مبني من شرطه
فيكون علم الخاص بدون علم العام فليكن غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص فيكون علم العام

والصفات الموصفة لا بد لها من أن تكون ادون من موصوفاتها في التعريف فتدبر قوله في إشارة الى ان
حيث لم يقل لا يكون فيه المحذور مع كونه خاضعاً لغيره إشارة الى وجه اثار هذه العبارة على تلك فافهم
والخاص مع شرطها اكثر من علمها به وبنها اومن عدم علمها معها لكن يجوز ان لا يكون لها شرط او يكون
لها شرط وان يكون علم الخاص بها او بدونها اكثر من علم الاعم لك ذلك كطامه فتوجيه كلامه بأنه غير علم
كون الاعم اعرف من الاخص وكون حصوله الذي يبنى اكثر بالنسبة الى الاخص احسان عليه من ان اثنان منه
قوله والصفات الموصفة انما هي التي تعلم ان مرادهم بقوله صفات المعارف للتوحيص انها رافعة لاحتمال الحمل
في المعارف كما صرح به واحد من المحققين وهذا لا يقتضي كون الصفقة الموصوفة مساوية للموصوف واعم من مطلقا
بل يجوز ان يكون اخص ادون من الموصوف واليه علماء الاصول جميعهم صرحوا بان اجمع المحل في الخبر على
والموصولات موصولات عامة والصفات مقلدة لا افراد واستتمالات الكتاب النزه والاحاديث الشريفة النبوية
وكلام البلغاء والادب على كون الموصوفات اعم مطلقا والصفات اخص مطلقا كما يظهر من تتبع وتوكل ان الصفات
الموصوفة لا تكون ادون من موصوفاتها فغاية ما لم منه عدم كون الصفقة اخص مطلقا من الموصوف بهذا التقدير
مطلوب المحشى او يجوز ان تكون اخص من وجه فلا بد من ابطال هذا الاحتمال والاعتماد على تفسير التعبد بالحدوث مع انه غير
كما صرح به الشارح في الحاشية وعرض على المحشى بعض المحققين قدس سره بأنه بعد تسليم كون الاعم على غاية ما يلزم كون
اخص من الموصوف وهذا غير ضار في التوحيص لجواز ان يثبت الموضوع من مجموع الموصوف والصفقة فوق الموضوع
الذي في الموصوف ووجه سواد كان هذا الموضوع حادثا من الصفقة نفسها اومن المجموع صرح ببعض النشأت
قوله حيث لم يقل لا يعني ان المقول لا يكون فيه المحذور مع كونه اخص بل قال لا يكفي فيه مجرد اخصو
عدل عنه الى ذلك إشارة الى ان الذي في العلم لا يحصل فيكون حادثا ولكن لا يعمى هذا اخصو لاكتشاف
وجه الاشارة ان قوله لا يكفي فيه مجرد اخصو سأل به فعدا كما يقصور على تخويل الاول بسلب المحمول عن الموصوف
والثاني بانتفاء الموضوع راسا وثبت تعلم ان هذا انما يصح لو لم يكن معنى قوله لا يكفي فيه مجرد اخصو لاكتشاف
فيه اخصو ولكن لا يعمى كما بينه المحشى سابقا والما لو كان معناه ذلك فلا احتمال لعدم هذه القضية
بانتفاء الموضوع راسا بل انما يصدق بسلب المحمول عن الموضوع فانهم هم هنا كلام وهو انه ان اراد ان اخصو
العلوم عند العالم لا يعمى في العلم فهو باطل بداهة وان اراد ان اخصو المعلوم عند غير العالم غير كات في
العالم فهو متوقف على العلم اخصو معلوم عند غير عالمه لا يعمى في العلم التوبة واجب بان المراد بالخصو
اعلم من ان يكون عند العالم او عند غيره لكن المراد من الغير الآلة وكفاية هذا اخصو الاعم في الحصول على تخويل
الاول كفاية اخصو عند العالم وانما في الكفاية عند الآلات والكفاية الاولى متفية بانتفاء اخصو المعلوم عند العالم

قوله في الحاشية فالمراد بـ **المستحسن** انما هو كون المراد المحصور عند الحاشية فمع كونه عدلا عاجدا المتبادر وهو المطلق
 غير متشبه بل المنفى كما هو ظاهر يعلم الواجب راوده المحصور عند المدرك يستوجب ان ياتوا الواقع فلا بد من المنفى الى المطلق
 والكفاية الثانية متفقته مع ثبوت حصول العلم عند الآلات ولا يربح في عدم انتفاضه بالمحصور في اذ تصور
 فيه المحصور الا اعم من ان يكون عند العالم او الآلة لتقدير الآلات فلا يمكن فيه الا المحصور عند العالم ولا يشبه في كونه
 قال الشارح في الحاشية لا يخفى ان حصول المبصرة اعلم ان قوله لا يخفى سوال فقره ان المتبادر من المحصور
 المحصور عند المدرك فالمتبادر من قول الحق لا يمكن فيه مجرد حصول العلم المحصولي فذلك يكون فيه حصوله عند المدرك
 لكن هذا المحصور لا يمكن العلم والاكتشاف وبما مع مراقبه بطلانه اذ حصوله عند المدرك كان لا بد من قطعاً
 مستلزم لعدم مطابقة المثال وهو قول الشارح كالمبصر مثل له اذ حصول المبصر ليس بالنسبة الى المدرك
 بل بالنسبة الى الحاشية فقط وقوله فالمراد ان جواب عنه حاصله انه وان كان المتبادر من المحصور المحصور بالنسبة
 الى المدرك الا ان المراد هنا بالمحصور مطلق المحصور اعم من ان يكون بالنسبة الى الحاشية او بالنسبة الى المدرك
 فالمبصر وان لم يتحقق فيه المحصور بالنسبة الى المدرك لكن يتحقق فيه المحصور بالنسبة الى الحاشية فلا يلزم عدم مطابقة
 المثال للمثل له وقد اتى في المراد بالمحصور مطلقه اشمل للمحصور عند الحاشية والمحصور عند المدرك ولم يقل المراد
 المحصور عند الحاشية ليعني كفاية مجرد المحصور باعتباره فرد وتمثيل المنفى بعلم الواجب سبحانه باعتبار فرد آخر
 ولو قال المراد بالمحصور المحصور عند الحاشية لزم عدم تمثيل المنفى بعلم الواجب سبحانه كما لا يخفى وبعض الفضلاء
 هنا كلام وهو انه ان كان المراد بالحاشية القوة الحاشية كما لقوة الباصرة وحس المشترك والخيال مثلاً فلا يلزم
 ان المحصور عند الباكني للعلم المحصولي اذ الجزئيات المادية انما يرسم صوراً في الآلات مع ان العلم بها
 حصولي اذ العلم حصولي عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل والمراد بالعقل الذهن فهو علم الحواس كلها
 وان كان المراد بالحاشية علمها فالمحصور عنده غير كاف في العلم البتة لكن هذا المحصور ليس حصوله عند المدرك معلوماً
 ان يقال المراد بالمحصور الوجود الخارجي وحيث الكلام ان العلم المحصولي لا يمكن فيه مجرد وجوده للمعلوم في الخارج سواء
 وجب عند الحاشية ولم يكن كافياً كما في الابعاد مثلاً او لم يوجد عند الباكني في الخارج في العلم المحصور
 فما يمكن فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج فان قلت وجود المعلوم في الخارج في العلم المحصور في علمه في العلم
 المتعلق بالصورة العلمية فاهم وانما في علم الصورة فكذلك لان الصورة العلمية ليست موجودة في الخارج بل موجودة في
 الذهن قلت والوجود الخارجي ياترتب عليه آثار الوجود وانما يجب ان لم يكن موجوداً في الخارج حقيقة ولا يربح في الصورة
 المستحضرة بالذهن في الكيفية بالحواس الذهنية يترتب عليها الآثار الخارجية فهي مثل الموجة الخارجية فانهم ارتكبوا
 قوله فمع كونه عدلاً لا يخفى قول قد عرف انه لما كان المتبادر من المحصور المحصور عند المدرك وكان يلزم

ولا يجب التحقق بجميع الافراد قوله فيما لا يلزم من تعميم المحذور انهم حتى يرجع ان العلم بالاشياء الغائبة عن
كما لا يثبت الغيبة في غير ما من النفس لا يكون حصول المحذور بل المراد الغائب عن المدرك مطلقا

على هذا التقدير يصح عدم صحة كفاية مجرد المحذور في المحذور عند المدرك كقولنا في الادراك قطعاً عدم مطابقة
المثال الذي اوردناه الشارح في اشبع المشمل في صرح الشارح كلام المحذور انما هو في المثال في الاشياء فالمراد بالمحذور
ولو كان المتبادر من المحذور مطلق المحذور فلا حاجة الى تعيين المراد لانه لما كان المتبادر منه مطلق المحذور اعلم من ان
يكون عند الحاشية او عند المدرك فلهذا يلزم خلاف ما هو الواقع ولا عدم مطابقة المثال للمشمل له ولا عدم صحته
تمثيل المنفي بعلم الواجب بما لا يتبع تمثيل المنفي بعلم الواجب جازاً باعتبار فروضه في المثال على التمثيل بما
فرداً غير ولا يحتاج الى التمسك بالشارح في الحاشية اسلاً في اقولهم المنفي من كون المتبادر مطلق المحذور مع كونه
مخالفاً للضرورة اذ المتبادر من المحذور انما هو المحذور عند المدرك براهية اياه كلام الشارح في الحاشية
قوله ولا يجب التحقق آه قد نقل منها حاشية هي قوله في ادفع دخل مقدمه وان المحذور باعتبار اراة الخلق

اي تصور اوجها ودرها باعتبار اراة المحذور عند المدرك لان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده ومما يلزم
انه لا يجب التحقق بجميع الافراد بل يكفي تحقق فرد منه انتهى ونحن نقول في هذا السؤال الجواب كلناهما صحيحان
اذ ما يصل الى ذكره الشارح في الحاشية ان المراد بالمحذور في قول المقر لا يعني فيه مجرد محذور مطلقه الشامل للمحذور
عند الحاشية والمحذور عند المدرك فيصح تمثيل المنفي باعتبار فروضه كفاية مجرد المحذور باعتبار فرد واحد او المطلق
يتحقق في ضمن كل فرد من افراده فلا عراض عليه بان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده غير متوجهاً
بل لا يتم ما ذكره في الحاشية الا بضم هذه المقيدة فها ذكره المورد كذا في اية المطلوب لا يراد عليه اياها الجواب فكلما ذكرناه
لا ينطبق على السؤال اذ ما حصل السؤال ان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده ومحصل الجواب عدم وجوب
تحقق جميع الافراد لتحقيق المطلق ولا يعني انه لا يلزم من عدم وجوب تحقق جميع الاحتمالات التحقق عدم صحة
في ضمن كل فرد من افراده فقد استبان ان السؤال غير متوجه على ما فهمه المحشى توجهه عليه والجواب غيبه
بمنطبق على الايراد بل السائل في اورد المحجب في اورد فهم لو قرر السؤال بان المطلق لا يتحقق الا بتحقيق جميع
افراده فكان السؤال متوجهاً على المطلوب فكان الجواب منطبقاً على السؤال هذا وانما علم حقيقة الحال
قوله حتى يتوجه آه لما علم الشارح المحذور في قول المقر لا يعني فيه مجرد المحذور من المحذور عن الحاشية والمحذور
عند المدرك المكن ان يؤول الى ان المراد بالمحذور هنا مطلق المحذور فالمراد بالغيبة في قول المقر فيما بعد
وانما العلم بالتجديد بالاشياء الغائبة عنها مطلق الغيبة اعلم من ان كون عن الحاشية او عن المدرك فيبطل من
يكون العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عن الحاشية كما هو مقرر عند المدرك كعلم الغيبة بالغيبة غير كعلم النفس ذاتها

وادارة الغائب عن كليهما معا يستلزم مفهوم الخاتمة فان السموات في معرض البيان بيان كما تقر في مفهومه
 حصول التحقيق بطلان الغيبة مع ان علم الغيب من اتها صفا تاما لا يكون بحصول الصورة بل لما يكون كمنه في العلم بكونه
 فاجاب عنه الشارح بقوله ولا يلزم من تعميم المحضورة بمعنى انه لا يلزم من تعميم المحضورة تعميم الغائب شبه العلم بالامر
 شبه الغائب عن المحضورة مطلقا سواء كان غائبا عن الحاسة ام لا قال بعض المحققين قدس سره لا يلزم من تعميم
 المحضورة هنا الاخصيص الغائب شبه الذي ينسب عن الحاسة والتمس بقوله المتعاقبة لا تعميمه حتى يحتاج الى اخذ
 وحاصله ان الايراد الذي اجاب عنه الشارح في الحاشية بقوله ولا يلزم آه غير متوجس من المكس اذا المراد
 بين تعميم المحضورة وتعميم الغيبة اسلاحي يلزم من تعميم المحضورة هنا تعميم الغائب شبه فلا احتياج الى الجواب
 عن الايراد الذي لا يرد له استلزام كان لان يقول لا يلزم من تعميم المحضورة هنا تعميم الغائب شبه بقوله المتعاقبة فلا يلزم
 قوله وادارة الغائب كما ثبت ان المراد بالمحضورة في قول المسر لا يكون فيه مجرد محض بطلان المحضورة اعم من ان يكون
 عند الذكر او عند الحاسة وانه لا يلزم من تعميم المحضورة هنا تعميم الغائب في قول المسر واما العلم المتولد بالاشياء الغائبة فاما
 امكن ان يتوهم انه اذا لم يلزم من تعميم المحضورة هنا تعميم الغائب شبه يلزم تنفيده بما يكون غائبا عن الحاسة والمذكر معا
 بقرينة المتعاقبة فاجاب عنه شئ ما يحصل ان العقل يكون مناط العلم المحضوري على الغيبوبة عن كليهما معا يستلزم مفهوم
 الخاتمة وهو لا يمتنع الغيبة عن كليهما وتوهم عند احداهما يلزم ان لا يكون ذلك العلم حصوليا بل يكون حصوليا
 فيلزم ان يكون العلم الابعادي مثلاً علماً حصوليا لان البعض ينسب الغائب عن الحاسة فقد تحقق المحضورة عند الحاسة
 قال الشارح فالابصار مثلاً لا تقبل ان الغائب عن الحاسة في الابصار مثلاً الا ان الغائب عن الحاسة في الابصار
 بسمي بيان ان الابد الثاني في سبب الطبعين في حيز الابصار انما يكون بالاقطاع وبما ان الابعاد انما يكون بعد
 انقطاع صورة البصر متوسط الوجود في الطبيعة الجليدية التي في العين تادها الى الحس المشترك قالوا ان مقابلة الحس
 للباحث في سبب الابد في سبب الطبيعة الجليدية ولا يمكن ذلك لتقسيمها والاطباع في الجليدية لا يمكن في الابد
 والاولى شئ واحد شيان لان الابد في سبب الطبيعة الجليدية التي في العين تادها الى الحس المشترك قالوا ان مقابلة الحس
 ومنه الى الحس المشترك والادراك في الصورة التي في العين ومنه الى الحس المشترك لان الابد في سبب الطبيعة الجليدية لا يمكن في الابد
 والصورة على المتق وفيها انما عليه بعد انفسنا على الحس المشترك وليس المراد من الصورة تقبل من الجليدية في الابد
 ومنه الى الحس المشترك لان الصورة عرض للشيء وانما في العرض من موضوع الى موضوع محال وهو سبب ادراكه في الابد
 من وجوه الاول ان المرئي اذا كان قريناً من الابد في قرينه لا يرى كما هو واذا بعد منه يرى من غير ما هو عليه كذا في
 الصغير ترى البعد حتى يرى كنفه ثم ينحصر بحيث لا يرى وليس كذلك لان الاقرب يطلع في جزء علم من الغيب
 والابعد في جزء معرفته وذلك لان المرئي اذا كان على بعد مفروض من المرئي فان الظاهر ان جابر عن البصر والابصار

في علم الابد

على طرفي المرئي يسميان بزوايته عند البصر فيسمى فيها صورة المرئي فانما صار المرئي بعيدا اما فيكون كانت الزاوية
التي بين الخطين التي جرس عن البصر الواقعة على طرفي المرئي ح منفر من الاول كما يشهد به التحصيل الصحيح فيحصل صورة المرئي
في هذه الزاوية البصر فيسمى بصغروا كما تزايد البعد تزايد صغر الزاوية وصغر المرئي حتى يتبين الخطان
قربهما من الآخر عند الباصرة كما هنا فخط واحد في الزاوية وتبطل الزاوية وانما حصل ان صورة المرئي
تنتهي في جزر الجليدية وتخط بزوايه مخروط متوهم راسه عند الباصرة وقاعدته متصلة بالمرئي فكما كان المرئي
اكثر كان تلك الزاوية واكثر ما وقع من الجليدية فيها اصغروا لا يربط ان الشخ المرسم في الاصله منفر من
المرسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فبان ان التقادرات الواقعة في المرئي بحسب ابعاده من الذي
انما مضطرب ان جعل الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع وانما ان جعل موضعا قاعدته المخروط كما هو في
الرياضيين حتى تفصيله ان الله تعالى ان يرى كما هو سوا كانت الزاوية بضيقة او لا تعرض عليه بوجهها لم
لا يجوز ان يكون سبب تفاوت المرئي بحسب ابعاده امر آخر غير ما ذكرتم ومنها ما قال العلامة القوشجي ان التقادرات
بمخرج الشعاع ايضاً يدعون ان صغر المرئي وعظمته لا يعان صغر زاوية مخروط الشعاع وعظمته ومنها ما يقولون ان
شخ الكبير في الصغير فلا يكون صغر الزاوية سببا لصغر المرئي عندكم فباني ان لا ابصار اسوة بآثارها من الانطباع
ولما لم يكن اذ كانت لها كذا ما يخرج حتى منها وتساوياً بالحواس فوجب ان لا يكون لا حواس البصر بوجه
عنه الى البصر بل بانها صورة البصر تعرض عليه بآثارها بتمثيلها لاجتماع الثبات ان الانسان انظر الى قرص الشمس
مده طويلاً ثم غمض عينه فانه يجد في نفسه كانه ينظر اليها وذلك اذا بالغ في النظر الى النخيرة الشديدة يتألم ثم يمشي
فانه يجد في نفسه هذه الحالة وانما بالغ في انظر اليها ثم انظر الى لون آخر لا يرى ذلك اللون خالصاً بل مختلطاً بغيره
واما ذلك لا لاقسام صورة المرئي في الباصرة وبقاها زماناً وادور عليه تارة بان صورة المرئي باقية في الخيال
لا في الباصرة قال العلامة القوشجي جميعاً عن عين المشاهدة والتحصيل فرق بين فالاقسام في الخيال هو التحصيل
دون المشاهدة بل لا شك ان تلك الحال حال المشاهدة لاحالة التحصيل خيره وعليه ورواها ان المشاهدة منوطه
بالقابلة بين البصر والمرئي وارتفاع الجانب لا ذلك في صورة الاعراض فالقول بكون تلك الحالة حالة
المشاهدة غير صحيح بل الحق ان تلك حالة التحصيل انما يظن انها حالة المشاهدة لمزيد قرب البعد بزوايه ما
غلبت العين وتارة بان صورة المرئي في تلك الحالة انما تحصل في عين المشرك كما عرفت هذا فاعلم انه قد
على ان يأتى هذا المنهيب بوجهه الاول انه لو كان الابصار بالانطباع لكان المرئي بالتحقيق هو تلك الصورة فليس
ان تحس الانسان بما هو اكبر من نقطة نظره لا يطلع في تلك الصورة ما هو اكبر منه ثم اذا انما يصح الحكم على العظيم بالعين ثم فوجوه
توقفه على ادراك المحكوم عليه ولا يفرق لو كان البصر هو الصورة المرئية في العين لما ذكرنا بعد شي عن انما

من حيث جبره حبيب عنه بان صورة المثل اذا ارتمت في البئر تثار التامة بها بوقت انشغال المثل
البحر في الخارج على علمه في حصة حبيب فكذلك الصورة اذا لا تبصر لانها مبصرة بل المبصرة هو المجرود
في الخارج الثاني انه لا يتصور ان يكون المقدار الكبير كقدر الجبل والساكنات كبره وقصته منطبقا في الخارج
او على الاول يلزم ان يطباع الكبير في الصغير وعلى الثاني مع ان كلاهما لا تسامعه لانهم عن اقصى مسرعة يحصل المثل
الشخصية مع اقدار الوضع اعين في الحاشية يلزم ان لا يكون المعلوم نفسه ماصلا فلا يصير كشفا واجاب
المحقق الطوسي في شرح الاسارات بما مضى انه لا استحالة في حصول صورة مقدار الجبل والساكنات ولا يلزم في ذلك
في الصغير حصول صورة الجبل والساكنات لا محالة ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو الاصل والكل وفي اقصى المثل
الجمالية في التي لا لها من الصغير والكبير حيث زادت ولا محالة ان يكون الانطباع في مقدار من السائر في كل
وذلك لا يغير المساواة بينهما بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان يتساويان في الصورة الانسانية وذلك
ستحاطه فلا كلام اما اوله فلا لا يتعدى ان يكون الانطباع في مادة اجسام المستقرة بقدر الجسم الذي في تلك المادة
مادة له فلا يربطها بصغيرة البتة فيلزم انطباع الكبير في الصغير واليتو يلزم ان يجمع مقداران في مادة واحدة
ولا يربط الجسم وان كان يكون في نفس المادة فيكون مقادير جميع الغاصر مذكورة لان مادة الغاصر واحدة بالخص
واما ثانيا فلان القوة المذكرة وان لم تكن متقدرة بالذات لكن بالارباب في تعدد باقتدارها بالعرض فيلزم
انطباع الكبير في الصغير في كل حال واما ثالثا فلان الكلام في حصول صورة مقدار الجبل مثلا وجزء الصورة متعددة
بتعدد خامش الا ان الجبل منه بغير صورة بقدر ان الجسم الحيواني في صورة متعددة مع ان مقتضى كلامه حصول الصورة في نفسه
بعينها واما القول بان الصغير والكبير من الانسان متساويان في اجوده الانسانية فما يقتضى به الجواب ان الكلام
في صورة الهوية الشخصية والاربابان صورة الشخص الكبير كصورة الصورة الصغيرة والتساوي في الانسان الكبير
والصغير انما هو في المادية لا في الصورة واجاب المحقق في المحاكات بان الصغير والكبير من جواهر الهوية العينية
لا الصورة الذهنية فليست الصورة الذهنية صغيرة ولا كبيرة وفيه ان المقدار الشخصي حيازة عن تبه معينة متغيرة
كبيرة فلا يتصور ان يكون له صورة واحدة من تلك الهوية الشخصية على هذه المرتبة من الصغير والكبير فلو لم يلزم
ان لم يكن على هذه المرتبة لم يحصل فيه الهوية واجاب بعضهم بان مقدار امر زائد على الجبل مثلا وعارض في الخارج
فيحصل صورة الجبل مثلا بخارج من المقدار غير وعلية ان الكلام في تعيين مقدار الجبل الثالث انه على تعدد
حصول الهوية الخارجية في الحاشية يلزم كثر الشخص في احوال الوجود وان قيل ان لا يحصل الشخص في الحاشية مع الشخص
يقال فلا يحصل المعلوم نفسه فلا يصير كشفا وجميعه باء الاستحالة في ان الشخص لا يتشخص بالشخص انما
في الوجود الذاتي انما يتشخص في كل ظرف انما ياتي الاشتراك في ذلك العرف في ظرف آخر في الشخص

الشخص الخارج فقط والشخص الداخل فقط والحق ان الواحد بالعدم يستحيل تعدده والا فلو لم يكن
 واحدا بالعدم وقد نفس عليه الشيخ البزرجي في الفصل الثاني من تائفة آليات الشفاء فتجوز ان يحصل الشخص الخارج بحسبه
 في الذهن مما لا ريب في بطلانه واليقين لو كان الحاصل في الذهن هو الشخص الخارج بعينه فلا بد ان يكون الشخص
 الخارج محصورا في نواحي الوجود الذاتي البصر واللامكن الشخص الخارج بما هو كذا جامعا في الذهن فيلزم ان يكون الشخص
 الخارج هو المحصور حصوله في الذهن قيامه قائما بنفسه لان الشخص احسن ارجى والوجود الخارجى متساو كان
 نواحي الوجود احسن ارجى للجواهر وجوده مستحيل فعلى تقدير تجويز كون الوجود الذاتي متبعضا بالشخص الخارج يلزم ان يكون
 الوجود الذاتي من حيث هو كذا موجودا جيا فيلزم كونه قائما بنفسه وايضا يلزم ان يكون الشيء واحدا فتخصان واذ
 الشخص عبارة عما يفيد الاختيار عن جميع اعداء فانما مزية الشخص الخارجى للشخص الخارجى عن جميع اعداء فالشخص
 ان افاده الاختيار لا يتم حصول الحاصل الا ان لا يكون شخصا قاطل الثالث ذهب ليراهيمي هو ان الالبصار يخرج الاشياء
 من العين على مائة متر ولا يرى عند مركز البصر وقاعدته عند سطح البصر وعلم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة منهم
 الى ان كل مخروط محسوس من جميع ارجى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي على البصر متجهة
 عند مركزه ثم يتدال البصر متفرقة فما ينطبق عليه من البصر اطراف تلك المخطوطات كذا البصر واقع بين اطراف تلك
 لم يدركه ولذا يحكى على البصر المسام التي في نهاية الدقة في سطوح البصر وتذهب جميع الى ان الخارج من العين خط واحد
 مستقيم فاذا انتهى الى البصر تحرك على سطحه في جتي طولوه وعرضه حركة في غاية السرعة فيحصل الادراك بسببه وتحويل بحركة
 جياية مخروط وتتمثل على ان الالبصار انما يكون يخرج اشعاعا او لوان الانسان اذا راى في المرأة وجهه فاما ان يكون
 لا انطباع صورة من الوجه في المرأة ثم انطباع صورة اخرى من تلك الصورة في العين كما يتوهمه أصحاب الانطباع
 واما ان يكون الانعكاس الشعاع الخارج من البصر ليعتقلاهما الى الوجه لا يميل الى الاول لان صورة الوجه لو انطبعت المرأة
 لا انطبعت في موضع معين بل قد تغير عن موضعا بزوال شي اخر الا ترى ان الحائط اذ ظهر الانعكاس الضوء من الخضر
 اليه لزم ذلك اللون موضعنا من الجدران لم يتقل بانفعال الراى من مكان الى مكان آخر لكن صورة الشجرة مثلا
 في الما دار المرأة منتقل من مكانها في الما دار المرأة بحسب انتقالنا فتبين الثاني وهو المطلوب عرض عليه بان الانعكاس
 وخرج اشعاعا ليسا على طرفي نقيض حتى يمتنع فسادهما معا ليس بحسب البزرجي ان يكون السبب في كل شي سلكا لنا على ان
 فلم لا يجوز ان يكون كون البصير سميت يكون نسبة الى المرئ كسبة العين الى البصير مقتضيا بحصول الاحساس من ذلك
 المرئ وان لم نعرف لذلك علة مفصلة وصورة الوجه انما تنطبق في المرأة في موضع منها لا موضع خاص بالنسبة الى
 والعرض الذي له هذا الوضع يشبه الى الوجه متعلق بالمرئ ثانيا ان الاجر بغير ليل الانهار والاشجار والاعشاب
 وليس كذلك لان الاجر تحليل شعاع بصره ليعتقلا بمتعلق الشمس فلا يبصر بغيره والاشعاع انما يتصل بالبصر

لا يقتضي على الابصار الا اذا افاد الشمس قد وصفنا ثانيا ان الانسان يرى في الظلمة كان نور افضل من عينيه
اشرق على انفه واذا انفتح عينه على السراج يرى كان غلظا شامخة اتصلت من عينه ومن السراج وجيب من
الوجهين بانها لا تملكان على ان الابصار انما يكون يخرج الشعاع بل على ان في العين نور وذا غير مكر او في الآلات
الابصار اجسام مضيئة تحملها او غلظا تنبع الابصار وكم استدلل على بطلان فهمهم بوجه الاول ان الشعاع ان كان
عرضا يمتنع عليه الحركة ولا يقال ان كان جبا امتنع ان يخرج من عيننا على صغر ما بل من العين كالمصغر مثلا جسم حرق النار
الى كره الثوابت الثاني ان حركة الشعاع لا يمكن ان تكون طبيعية والا كانت الى جهة واحدة ولا قسرة لما ثبت في
محل ان لا قسرة للطبع ولا ارادية وظهر ظاهر وجيب بان يجوز ان يكون حركة الى جهة واحدة بطبيعة الى ما عداها
من الجهات قسرة وان لم يكن القاسر معلوما وان يجوز ان يكون حركة ارادية وظهور ان تفاوت الارادة سلم
بسبب الشهرة دون اليقين وروبان بان كجاب كون حركة الشعاع ارادية مكابرة فاضحة لثالث انه لو كان الشعاع
يخرج الشعاع بوجيب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى المستر
قبل الثوابت زمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وهذا باطل قطعانا اكلما فتحنا العين ابصارا الثوابت
الاربع انه لو كان الابصار يخرج الشعاع لوجب تشوشه عن موجب الريح وايضا لما الشعاع الى الاقبال
الوجه حتى يرى الانسان الاقبال ولا يرى ما يقابل واجاب الشارح القديم للتجربة عن هذه الوجوه بان المراد
يخرج الشعاع ان المرئي اذا قابل العين يستعد لان قبض على سطح من المبدأ الضياء شعاع يكون في تلك الشعاع
قاعدة مخروطية عند مركز الناظر لكن هو حدوث الشعاع على سطح ببقايا العين خروج شعاع عنها مما
على قياس شمسية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس يخرج انوار منها قال السيد المحقق قدس سره الشريف في حاشية
هذا ما ويل صحيح لخروج الشعاع من البصر الان الظاهر ان الابصار انما يكون الشعاع الواقع على المرئي فينبغي ان
يرى على مقدار واحد في جميع ابعاده ويمكن ان يرفع بان لك الشعاع متفاوتة فوسيلة اقوى من اطرافه فاذ ان
المرئي لم يره باضعف شعاعه والحق ما افاد الاستاذ العلامة من بطلان ان الشعاع الكاثر الثالث على سطح المرئي
ان كان موجودا في الخارج ويكون في الخارج قاعدة مخروط شعاعي وجوب في الخارج حرسه عند مركز البصر فاما ان يكون
على سطح المرئي بمقابل عين كل ما يمشي في الخارج حتى يكون على سطح المرئي الذي يراه الف كالف شعاع
في الخارج وعلى سطح المرئي الذي يراه راديا شعاع واحد في الخارج فذلك سفينة ظاهرة استلزام او حدوث
بمقابلتين ارشع على ولا يحدث بمقابلتين ارشع شعاعا وصلا وهذا يرجع بلا مرجع وباطل بداهة في حق الكلام في ذلك
الشعاع وذلك المحذور الموجود في الخارج بل ما جهر ان وعرضان لك فقلت مما ذكرنا ان هذا هو الجواب
الانطباع وصاحب الشعاع كلاهما باطلان اما ذهب لاشترطين فيساقى الكلام فيه في الدرس الثاني بان شاء

قال الشيخ كما ذهب إليه صاحب الاشراف العلم انه قد ذهب صاحب الاشراف الى ان الابصار انما يحصل فيها
اشراقية من الباصرة والمرئي بها يتكشف المرئي عند انشغالها فافترضنا بشرط سلامة الآلات ارتفاع المرئي من دون
الانطباع فخرج شعاع واشهر فيما بين المتأخرين في تقريره من ان الموارث كانت التي من الموارث التي يتكشف بكيفية
اشعاع الذي في الجبر يصير بذلك لا ابصارا تعرض عليه بوجوده الاول انما نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي عين
الحدس فيه يتحول في قهرى على لحاقه ايمية ويزين تلك الثوابت بل يقول ان المصغور بل الانسان انما ليس له كان بطلته
نورا واما لم يقبورا حاله لما في عشرة فخرج من الموارث ايضا فنبأنا عن هذه المسألة واقفا في انه لو توقف الابصار
على استحالة اشعاع المتوسط على حاله تعين البصر على الادراك فكما كانت العيون اكثر مكان الابصار اقوى واولا لان
لان تلك الكيفية ان قبلت الاشياء فكما كانت العيون اكثر مكان الابصار اقوى وان لم تكن قابلة للامتداد
فعند اجتماع العيون لم تحصل تلك الحالة لم يكن مجموعها البعض العيون وولي من الباقي لان كل واحد منها علة
وعلى تقدير مجموعها البعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاشياء
وهو محال الاستحالة فليس له الواحد شخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل شيء منها فيلزم ان يحصل الابصار واجاب عنه
العلامة القوي في شرح التجريد باننا نختار ان تلك الحالة يحصل لجميع تلك العيون لا يلزم اجتماع العيون المستقلة
على حصول شخصي وذلك لان اذا كان المورث على ان يكون كل منها علة مستقلة فانهما كان سابقا على سواه من تلك
سواء كانت احدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة ودون باعدها فافترضنا ان تلك الامور ثمانية واكثر دفعة كانت
العللة المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا لان شرط الجميع على ما سواه فنفوت في ذلك لواحد وانما يوجد في مجموع
اذا عدم كل واحد من العلة الناقصة علته بما لا عدم له لول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من عدمه لا يلزم من
اجتماع عدمه لول الناقصة اجتماع العلة المستقلة لان العلة المستقلة يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها فمجموعها
نختار ان تلك الامور لا يحصل جميعها ويكون ملتبسها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا استحي يلزم اجتماع العلة المستقلة للعدم
اذا انشغل شخص مرئي حصل تلك الحالة في اشعاع المتوسط فاذا نظر بعدة شخص آخر في تلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة
من عينه في كل الناظر المتأخر فيلزم تحصيلها حاصل ولا يحصل فيلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك لغيره ولو جوزنا ان
يحصل رؤية الناظر المتأخر فكيف اشعاع المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم مكانه وفيه شخص معين شخص آخر
مكانه وفيه العمى للبصر لان تلك انما يلزم لولهم لكن هناك شرائط اخرى غير الكيفية بكيفية اشعاع هذا كما في قوله
اما لو افترضنا سيجي شأنه ان عدمه لولنا في عدم العلة لتمامه لا عدم كل واحد من العلة الناقصة ولا عدم
اعدادها وبشرط الجميع فيما يظن بعدمه لولنا في عدم العلة لتمامه لا عدم كل واحد من العلة الناقصة ولا عدم
العيون يحصل تلك الحالة جميعها ويكون ملتبسها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها ليس ينبغي ان لو فرض اجتماع

ولعل هذا القدر من المحذور كفي للأشكاف فالغنى الحق بانحى قوله في هذا المقام أى فى مقام الاستدلال على تخصيص المورد بالعالم السبور قوله فى النسخ أى شئى ان يكون كما سبأ وكتبا ودينيا وطلرا واولا و بالذات

صاحب الاشراف ان الابصار لا يحصل الا بمقابلة المستنير للعين السليمة وباجملة الابصار بدون المقابلة متع
عند الجميع ليس نهيب صاحب الاشراف ان وجود الجسمي الخارج مطلقا كما في الابصار بل انه موجود
في الخارج بشرط كونه مقابلا للابصار كما في الاكشاف كما هو موضح في حكمة الاشراف وغيره من كتبه واشترط المذكور
ليس شيا الاكشاف لا داخلية حتى لا يكون البصر نفسه علما كما هو شأن المحسوس في الارادة عليه انه لو كان وجوده
في الخارج للاكشاف لزم كونه مدركا قبل المقابلة من على عدم الرجوع الى كلامه انما خلا القول ان وجوده ليس
في الخارج غير كما في الابصار بل لا بد من مرئى ولكن نقول هذا الامر لا بد من الاضافة الاشرافية الى المستنير
منه ان لا يكون الابصار علما محسوسا نعم لزم ان لا يكون البصر نفسه بلا حادثة اضافة اشرافية اليه بل
حضوره في العلم لا يترتب له العلم في المحسوس متحد ان بالذات وبالا اعتبارا فاذا عاين العلم
يلزم انعدام العلم المتع ان المستنيرة تشبه علما نقول هذا لا بد من حجب الالف في حروف العلم الابصار
تدور في البصر فالأمر غير من واجبات البصر نفسه هذا لا بد من حجب الالف في حروف العلم الابصار
حاشية من يكون الإدراك حجب في ذاته اعجابي فاذا عدم في الخارج يحصل شاك في ذلك العلم من غير طباع في كنه
والتعاش فيه فلا يغير علم البصر في ذاته فالبصر في وجوده في ذلك العالم ولا يخفى انه يظهر من هذا الكلام ان
البصر من الغداه في الخارج لا يوجد في عالم المثال يكون العلم المتعلق به ابصارا عند صاحب الاشراف كما يدل عليه
قوله فلا يغير علم البصر في ذاته فالبصر في وجوده في ذلك العالم ولا يخفى انه يظهر من هذا الكلام ان
العلم المتعلق به البصر في وجوده في ذلك العالم لا يكون العلم المتعلق به ابصارا عند صاحب الاشراف كما يدل عليه
قوله فلا يغير علم البصر في ذاته فالبصر في وجوده في ذلك العالم ولا يخفى انه يظهر من هذا الكلام ان
العلم المتعلق به البصر في وجوده في ذلك العالم لا يكون العلم المتعلق به ابصارا عند صاحب الاشراف كما يدل عليه

ليست محسوسة في آثارها في الوجود فافهم قوله وهو العلم المحسوس لأن البداية في النظر
مرشاة المحسوس في الحادث دون غيره اذ العلم المحسوس يقتضي التقابل المعنى لمصطلح المتعارفين بين البداية في النظر
والتقابل في المقادير والاحكام السلب

وختصاص بها بهذا الاستلزام ان يكون العلم محسوسا في الحادث بل يجوز ان يكون العلم مطلقا محسوسا في
جوهر موضوع المعرفة والاحكام الثابتة لا في ذاتها لطلب شيء فالانقسام الى البداية في النظر والمداخلة في
الكتابات لا اختصاص بها كما ان ثابت المحسوس في الحادث ثابت لطلب المحسوس في الشيء فطلب المحسوس في الشيء
في الاكتسابات اختصاصا في ما فلا حاجة الى تخصيص العلم محسوسا في الحادث وجه الدفع ان المراد بمداخلة العلم في
الاكتسابات اختصاصا به بان يكون كاسيا وكتيبا وديريا ونظريا اولاد بالذات من نظام ان الكتاب والكتيب
والديري والنظري اولاد بالذات ليس الا العلم المحسوس في الحادث والما مطلقا محسوسا فانما يكون كاسيا وكتيبا و
ديريا ونظريا في ضمن المحسوس في الحادث فالانقسام الى الديري والنظري والاختصاص به في المحسوس في الحادث
بالذات لمطلقا محسوسا بالعرض يعني ان بعض افراده يمتنع بها ولذلك يصح تفسيره اليها لا بعد التخصيص
بالحادث والحاصل انه ينبغي ان يكون العلم محسوسا في الاكتسابات التصورية والتشديدية والاختصاص به في حقيقة
وبالذات ولا يدخل فيها ولا اختصاص بها كالاكتسابات في الحادث فالعلم بالتصور والتشديد ليس الا العلم
المحسوس في الحادث فان قلت البداية في النظر مرشاة معات العلم عن الشايع كما صرح به في حاشي شرح التمهيد
فكيف يصح من القول بان العلم الذي هو مرشاة في الشيء ان يكون كاسيا وكتيبا وديريا ونظريا قلت البداية
في النظر وان كانا من معات العلم عنده لكن لما كان العلم لم معلوم متحد في عنده وانما كما يتحقق في العلم
بكون العلم اليقيني كاسيا وكتيبا وديريا ونظريا وان كان باعتبار معلومه ثم ان اختصاصا به في الاكتسابات
التصورية والتشديدية ومداخلة فيها يعني ان يكون كاسيا وكتيبا وديريا ونظريا اولاد بالذات في العلم على ما
في العلم لان المعرفة اختصاصا به ومداخلة فيها يعني مداخلته بعض افراده فيها اختصاصا به به علم لكنه غير مفسر في العلم كما لا
قوله ليست محسوسة وجه الاستحسان ان المنطوق انها بحث عن المعرف والمعرفة مرجعها الى محسوسات تصور
او تصديقية ففرضه لا يتعلق الا بالعلم الذي يكون كاسيا وكتيبا وديريا ونظريا اولاد بالذات فالعلم الذي لا
في الاكتسابات محسوسا عن غرضه غاية فلا يلزم ان يجعل مرشاة في الشايع الى المنطق فستدرك
قوله اذن العلم في نفسه لا يتلوه من مطلق المناقاة بين البداية في النظر مسلم وانما المناقاة باحد النوعين الا
التي حصرها التقابل فيها في غير مسلم وما قيل الدفع وعوى البداية في ان البداية في النظر مستطابا في
مطلوبا صدق معنى التقابل المصطلح على تقابلها وهو انهما لا يتبعان في زمان احد في ذات احد من جهة

أما الأول فنظامه والآخر الثاني فله عدم جواز ارتفاعها عما شئ شي كما نقص عليه شئ حكمة لم يكن حيث قال قد يكون لها
أي الإيجاب السلب كما لا يستحال اجتماعها على كصدق والكذب معا انتهى والبراهمة والمنظرة ليست على هذه
المناسبة ضرورة ارتفاعها من العلم على تقدير كونها متفقة للمعلوم من المعلوم على تقدير كونها متفقة للمعلوم فقبح التضاد على التقدير
وجودها بالعدم والكلية على تقدير عدمها بالعدم وبقي البدهية ومن ثم طرد الأول كان التوارد بيننا وبين عمل الآخر
قوله الأول فظن أنه ذلك لأن التقدير لا يكون إلا بين حجت لا يمكن نقل أحد بها إلا بالقياس الآخر والبراهمة والمنظرة ليست
قوله فله عدم جواز ارتفاعها لانه لا يحسن وجودها عنهما لكونها في قوة التقيضين عند وجود الموضوع +
قوله حيث قال أقول أنت تعلم أن الحكم يكون أحد التقابليين بالإيجاب السلب مساوقا والآخر كما إذا مخصوص
بالإيجاب السلب المكبرين أي المتعبرين في التقابليين إذا صدق والكذب فيما يتصف بهما النسبة المحاكية أي الإيجاب
والسلب المزدوجان فلا صدق في شئ منها ولا كذب قال الشيخ في الشفاهان المتقابلين بالإيجاب السلب أن لم
الصدق في سلب كالنفسية واللازمية والافركب قولنا زيد فمرس زيد ليس فمرس فان اطلاق زيد من المعنيين على
موضوع واحد محال ولا يتقرر قال في الشفاهان المتقابلين السلب لا وجود أي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه أو لا وجوده
باعتبار وجوده في نفسه أو وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود أي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه أو لا وجوده
لغيره إذا عرفت هذا فاعلم أن الكلام ههنا في الإيجاب السلب الذي يرجع ههنا من قسام التقابل هو الإيجاب السلب
مطلقا سواء كان في التقابلي أو في المفردات فأياد قول شائع حكمة لم يكن ههنا غير سلب لا يكمل له ليس إلا
في الإيجاب السلب المكبرين إذا الإيجاب السلب البسيطان لا صدق فيهما ولا كذب فكان قلت أن نسب الإيجاب
والسلب المزدوجان إلى موضوع واحد يكون أحدهما صادقا والآخر كما إذا بالضرورة قلت عند نسبها إلى موضوع واحد
يحصل قضيتان موجبتان أحدهما محتملة والآخرى معدومة فجاز أن يكذب بأحد عدم الموضوع بخلاف الإيجاب السلب
المكبرين فان أحدهما صادقا والآخر كما ذكرنا لا يكذبان معا من كان لأن كيتفي على قوله فله عدم جواز ارتفاعها عن شئ
إذا ارتفاع الإيجاب السلب مطلقا عن شئ أي موضوع موجود ضرورة أن المعدوم لا شئ لا شئ بالبراهمة والمنظرة
قوله والبدهية والمنظرة أنه لأن المتقابلين بالإيجاب السلب لا يرتفعان عن موضوع موجود فلو كان
التقابل بين البدهية والمنظرة بالإيجاب السلب لزم أن يكون ارتفاعها عن شئ محال مع أن الإيجاب
الخارجية وكذا كنه الباري جل شأنه لا يتصف بالبدهية ولا بالمنظرة ولا يتقرر على تقدير كونها متفتحين للمعلوم لا يكون
العلم متصفاهما على تقدير كونها متفتحين للعلم لا يكون المعلوم متصفاهما تعلم أن التقابل بين البدهية والمنظرة
ليس بالإيجاب السلب فمن جاز أن يكون التقابل بينهما تقابل الإيجاب السلب فقد أتى بالالبيان
قوله فتعين التضاد ههنا أصطلاح فلسفة الأولى فان الخمينيين لطيفان بها على أنها بلية الذين لا يكون أحدهما سلبا والآخر

ومن شروط الثاني من جانب الوجودي فقط وفي المحذور والقديم لا يصح ذلك لان المترتب على النظر الذي
هو مجموع الاتقاليين التبعيين لا يكون الا حصول الكارث كما تشبه الضرورية فالتصانها بالبداهة ايضا غير مستور
لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء المذموم وتجهيل ان شرطية التوارد من الجانبين من جانب على محل مخصوص ثم وكما
المطلق اي ما يخصه اذ لو لم يخصصه فربما كان له وجودا مستورا هناك لم لا يجوز ان يكون مطلقا لهم جسا محصورا
والقديم وعلى ما ولا ريب تصان نظرية القول بعرضية لا يتخلو عن مقابل المنع بالمتن

ولا يتوقف فصل كل منها على صاحبه بل على صطلح فالصطلح في استعمال الضم في غير متعلق في الحقيقة كما مر في ما سبق في ما يتعلق
بقوله فالتصانها بالبداهة يعني ان المحذور والقديم اذا لم تصان بالنظر فلا يمكن ان يكونا متعنيين بالبداهة ضرورة
ان التصان بالبداهة يستلزم الاتصاف بالنظر الما على تقدير كونها متعنيين ان الاتصاف بوجه الضمير مشروطا بقضاء
بالضد الاخر الما على تقدير كونها مصادرا ولكذا فلا ان التصان بالعدم يجب حصوله للاتصاف بالملكة واذا لم يصح الاتصاف
بالملكة لم يصح للاتصاف بالعدم الا بحد ما يحد الاتصاف بالبداهة مستلزم الاتصاف بالنظر واذا لم يصح الاتصاف بالبداهة
فقط لم يصح عليه يمكن تحريمه الا بالبداهة من جهة الاولى فقرر المحشي الثاني ان ما يجب لتقابل عدم الملكة مصلح موجود
والعدم للاتصاف بالملكة اعم من ان يكون الموصوف صاحبها بخصه اذ لو لم يخصصه فربما كان له وجودا مستورا اذا كان
فالكيفية وان لم يخصص بها المحذور في حصول القديم محصورا لكن من جهة مطلقا لهم مصلح للاتصاف بالنظر بداهة
من مصلح كان الاتصاف بها واجاب عن التقرير لبعض المتعنيين بل انما قال لعدم التبرير في محشي شرح محنة
الاتصاف بان مصلح جس المينج اذ لو لم يخصصه فربما كان له وجودا مستورا اذا كان فقرر المحشي الثاني ان ما يجب لتقابل عدم الملكة مصلح موجود
بالكون الا رادى نظر الى مصلح بنه هو الجسم المحرك الارادتي فمن الجوان بل لا بد من مصلح لعدم الاتصاف بالبداهة
سواء كان هذا المصلح للتحصيل بالذات او بالعرض فلهذا لا بد من النوع فيه او بخصه بالذات له بالعرض فلهذا لا بد من النوع فيه
والجس في محشي من المحذور والقديم لا يصح للاتصاف بالنظر لانه لا يتخصص بالذات لانه لا يتخصص بالذات
لان التوقف على النظر من غير علم لا يصح الا كادته انما يتوقف مطلقا على حصول او مطلقا لهم مصلح بالتوقف على
لهم الاتصاف لم يحصل الا كادته وهذا المصلح هو المصالح التقريري الذي فقرر المحشي الثاني ان ما يجب لتقابل عدم الملكة مصلح موجود
استدراكه المحشي بقرره والقول بعرضية آه وما صله منع كون مطلقا لهم مصلح للاتصاف بالنظر والقديم لا يتوقف
كونه عرضا عما قلنا يجب عن التقرير الذي فقرر المحشي في رده عليه ورواها ظاهرا اذ لو لم يخصصه فربما كان له وجودا مستورا اذا كان
معتادة المنع بالمتن لان المورد مانع فلا يجوز في مقابلته المنع وابداه الاحتمال بل لا بد من قامته الاستدلال
على كونه عرضا بما لا وجوب عن التقرير الذي فقررنا فيه لا يحصل عن صعوبة الا ان بعيت الى الكلام في
على سلماتهم وهم لا يملكون كون العلم عرضا عما قبل لم يجرى كونه جسا فلا يصح هذا الجواب من سلم

على ان عدية النظرية ايضا على ان يفسر بعدم إمكان حصوله بدون النظر وعدمه بغيره فبقية قائل
منه من التيقن قوله يطلق على تعيين أي في شأنه الا ان لا يطلق على تقاضى انفسه بآثاره بالضرورة

قوله على ان عدية النظرية آية آية او جزاء زوده الحش من عند نفسه حاصلا انه يجوز ان يكون بينهما تقابل لعدم
والملكة ويكون البداية ملكة والنظرية عدل بنا على ان يفسر البداية بإمكان حصوله بدون النظر والنظرية لعدم
امكان حصوله بدون مجيوز اتصاف العلم القديم والحضورى بالبداهة او اللازم ليس الاصل على محل النظرية
للا تصاف بالبداهة لا يمكن ان يكونا متعلقين بالبداية وفيه وبين ظاهر ان هذا التفسير مع كونه خلاف
هو اظهر في ما ينتمى وجوب ان يكون النظرية وجودية لان الامكان عبارة عن سلب الضرورة فعدم الامكان يكون
اشبا بالضرورة لما تقرر ان معنى النفي يرجع الى الاشياء وكل الحش الى هذا اشار بقوله وفيه ما فيه ثم هنا كلام من
وجوه منها ان المراد بإمكان توارده عندنا ولما فيها على موضوع واحد الذي هو شرط التقاضى وان لا ياتي كل
من العندين ان يتعقب الآخر ويتعقب الآخر وان ايت خصوصية ذات الموضوع عن ذلك وذلك متحقق على
تقدير اتصاف العلم الحضورى والقديم بالبداية او البدهة لا ياتي من ان يتعقب النظرية اياها فترى على موضوعها
وان كان الموضوع مخصوصا بآية عن ذلك اجاب عنه بعض المحققين من بان القدم والحديث من لوازم
الهوية الشخصية فاما يكون منافيا للقدم فهو مستحيل بالذات على الهوية القديمة والنظرية منافية للقدم في اياها
بغيره عن عروضها اياه ومن شرط التقاضى صحة معاقبه الآخر على موضوع احدهما بالنظر الى الموضوع بما هو موضوع
ولعل التحقيق اقل ان معنى تقاضيهما على موضوع بعينه بالنظر الى طباعهما مع قطع النظر عن خصوص حال الموضوع
ان لا يوجب اتصافا شئيهما بالنظر الى طبيعته بطلان الموضوع حتى يمكن ان يتعقب من كل منهما الى الاحتمال
والا يرب ان طبيعة النظرية تقتضى الواسطة في العلم وحدوث الموضوع بها وبطبيعة البداية يقتضى اتصاف
تلك الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والعلوم الواحد بعينه لا يتعقب الا بوجوهها ويتعقب باشتغالها بالنظر
الى طباعها فليكن بينهما تقابل التقاضى واما كل هذا الكلام ان الوجود الخاص للعلم وكذا للعلوم ان كان مكتسبا
من النظر فلا يمكن تحققه بدون النظر وان كان غير مكتسب منه فلا يمكن ان يكون هو بعينه مكتسبا منه
فلا يمكن تواردها بالبداية والنظرية على موضوع واحد سواء كان ذلك الموضوع هو العلم او المعلوم فليكن بينهما
تقابل التقاضى وسواء كانت البداية والنظرية متعنتين بالعلم الحضورى الحادث ام لا بل ليس بينهما التقابل لعدم
والملكة فليكن بينهما الاستدلال من جهة احتمال كونها متضادين منها ان الدليل على تقدير تناقضهما انما يدل
على ان البداية والنظرية من خواص العلم الحضورى الحادث ان العلم القديم والحضورى لا يتفقان بالبداية والنظرية واما
والاستدلال على ان مقدم التصور والتصديق هو العلم الحضورى الحادث فليكن بينهما الدليل بما هو علم نظر الشرح وما

كما هو سبب من أن العلم متعلق بالفعال قوله قال العلامة آخر منى الخلفاء أقام على أن ما هو العلم حقيقة موجود
ثم انما نحن في تعيين مصداقه قال الجمهور في المعنى الاول ان بعض الافاضل عنه الى المشافهة

ومنها ان الشارح ذهب الى ان البدئية والخلقية من صفات للعلوم وانها لا تختلفان باختلاف الاشخاص
والاوقات وان النظري ما يوقف حصوله على النظر والبدئي ما لا يوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا لا بد
لا يكون ان يكون بينهما تقابل المقتضا او تقابل العدم والمملكة اذ من شرط التقاض ان يكون تواروكل من الغنى
على موضوع الآخر ومن شرط التقابل ان يكون العدم والمملكة متعلقين على الموضوع لا يتعارفان بل وجودي ومن المستحيل ان يكون
الشيء الذي لا يوقف وجوده على الآخر ما يوقف وجوده على الآخر حصوله عليه فتوارد البدئية والخلقية
على موضوع واحد والتعارف على كل واحد بالآخر مستحيل فلا يصح الاستدلال اساسا كما لا يصح ان يكون بينهما تقابل
الايجاب والسلب التعاضل لا يصح ان يكون بينهما تقابل العدم والمملكة ولتقاضا لا يغير على هذا المذهب من كذا يجوز
على هذا التقدير تصان العلم المختص في البدئية والنظرية اذ على هذا التقدير يكون معنى تعاضل العلم بالبدئية والنظرية
ان يتعلق بشئ يوقف حصوله على النظر ولا يوقف حصوله المطلق عليه لا يخاف ان لا يمكن ان تعاضل العلم المختص
الحادث بهما بهذا المعنى فكيف يمكن تعاضل العلم القديم والمختص بهما بهذا المعنى الا يفرقنا اذ لا استناد لعلنا
قوله كما هو سبب من القول ان العلم انهم وان قالوا ان العلم بمعنى قبول النفس للصورة واثارها بهما مع ان العلم
لكنه ليس بشئ اذ مقوله الافعال عبارة عن اثار التجردى اى قبول الاشياء في البصر او لفظا قال الشيخ الاول في
تفسير مقوله الافعال ان يقال قوله ان تغفل ليكون دل على التجرد فكذلك المقابلة نفس الحركة كما حقق الشيخ
في طبقات الشارح في نقاش الصورة في النفس اثارها بهما من ان الباب وعلى منشا الاشتباه مشترك لفظا لقبول
والمتأثرين مطلقا والتعارف لشيء وبين التعاضل على جعل المتدريج كذا قال الاستاذ العلامة في بعض حاشية
قوله منى الخلفاء آه اعلم انهم لم يداقوا على ان العلم حقيقة ما يتعاضل بالبشرية والاكساب بالحد والبرهان
والانقسام الى تصور والتعريف والمطابقة مع العلوم والامساكة معه فختلفوا في ان ما هذا شأنه اى شئ هو
قد سبب الجمهور الى ان ما هذا شأنه الصورة الحاصلة من الشئ عند القتل ثم خلفوا فيما بينهم فذهب اكثرهم الى
ان الصورة الحاصلة من الشئ عند القتل متحد مع ذى الصورة بحسب الماهية متغايرة لها بحسب الشخص فالماثل
في الذهن الموجود في الخارج متحدان بالذات الماهية متغايران بالشخص فثبت بعضهم الى ان الماهية في الذهن
بشئ شئ وما لا تغاير له الماهية كالتشخص استدل الاولون على ما ذهبوا اليه بوجوب الاول ان الشئ يكون مباحيا
لدى الشئ والمباين لا يكون كاشفا للمباين الاخر وفيه لا وعي من غير دليل بل نقول ان يقول للشيخ مع كونه
مباحيا لذي الشئ علاقة معه وهي المحاكاة وهذه العلاقة كافية لاكتشاف ولا حاجة الى القول بقبول النفس

والعلامة جمع مية كما جمع العلامة القويحي مخرج حصول الاشياء بانفسها وجعلها بالاشياء بانفسها كما كان العلم عند
 مشترك الغنى فيها وفيه قول في الحاشية الاول علم في المراتب الاول لا يتحققا وتبين بانها في خلافه وانما كان
 ظن قوم ان باب الانكشاف فيما عند القويحي هو الحصول *

بل على القول بحدوث نفس الشيء لا يميز مفاسد لا يتقضى وقبائح لا تتقضى سيجي ذكره منها ان شاء الله
 ان لا يلزم الوجود اليه في تقديرها فانتمية بان الحمل في الذهن نفس الشيء اذ الحكم من الشيء لا يتعدى الى
 ذي الشيء المتغير بالمابية وفيه انه قد لا يحصل نفس الشيء في الذهن باعتباره في غير مكان في عالم الشيء بالوجه فلما اتت
 الحكم من العبد الى ذي الوجه المتغير بالمابية فلم لا يجوز ان يتعدى الحكم من الشيء الى ذي الشيء المتغير بالمابية
 وسيجي الكلام في تحقيق هذا المزمع ان شاء الله وهب بعض الانا نخل كل كتابي وغيره الى انه عبارة عن حصول صورة
 في العقل من انطباق الوجود التي يتاقي ان شاء الله في علمه ان الكلام في العلم الذي هو منشأ الانكشاف حقيقة
 والحصول معنى انما هي لا يصلح ان يكون منشأ الانكشاف حقيقة اذ لا وجود له الا بالانشاء فاعلم حقيقة هذا انكشاف
 قوله والعلامة جمع مية كما جمع العلامة القويحي مخرج حصول الاشياء بانفسها وجعلها بالاشياء بانفسها
 من شيء عند العقل من مقولة الكيف عندهم والقولات محتاجون متخالفه متباينة كما تقرر في مقرة فكيف يصح
 ان يقال ان الصورة وحصول الصورة كلاهما علم بمعنى منشأ الانكشاف اذ لا يتقبل مشترك بين المحتاجين
 المتدبرية تحت المقولات المتباينة والغير لا معنى لكون حصول الصورة علما بمعنى منشأ الانكشاف كما عرفت
 قوله كما جمع العلامة القويحي آه هذا المنظر ليس محله اذ العلامة القويحي لم يجمع مخرج حصول الاشياء بانفسها
 وحصول الاشياء بانفسها صلا بل قال ان الموجود في الذهن امران احدهما حاصل فيه ليس بقائم به وهو المعلوم
 والثاني قائم به ومغاير للحاصل في الذهن أي المعلوم وهو العلم ومن مقولة الكيف وهذا ليس بجباين كذا
 اذ مراده بانها قائم الكيفية الادراكية القائمة بالذهن المتعلقة بالمعلوم وهي ليست عبارة عن الشيء او ان
 عبارة عن الشيء الماخوذ من معنى الصورة المتغير بالمابية والكيفية الادراكية غير ماخوذة من شيء الصورة بل
 هي امر آخر وراد ذلك في الشيء الماخوذ فالقول بالكيفية الادراكية ليس قولاً بالشيء والاشكال حتى يكون
 منه هب العلامة القويحي جباين المتدبرين وسيجي ان شاء الله ما يبطل به هذا التوهم بانهم تفصيل
 قوله فكان العلم آه وذلك لان الصورة الحاصلة وحصول الصورة حقيقتان مختلفتان مستدرجان تحت
 مقولتين متباينتين اعني الكيف والاصناف ولا يتقبل معنى مشترك بين المحتاجين المتدبرية تحت المقولات المتباينة
 ودلا لا يمكن المقولات اجناسا عالية وانت قلتم ان الصورة الحاصلة وحصول الصورة كلاهما علم
 بمعنى منشأ الانكشاف وبعبارة العالمية عند العلامة الشيرازي كما يظهر من كلامه في ردة الاستساج

فوق العلم حقيقة وعليه فلا يكون العلم من مقولة الاضافة كما علمنا من قولنا ان العلم من مقولة الانفعال لا من مقولة
 تشبه بان ما اذا شئت به بصورة الحاصل من مقولة الكيفية بل يكون ان يستدل عليه بان يقال الاضافة والافعال
 لا توصف بالمطابقة ولا شئ مما لا يوصف بالمطابقة بعلم فلا شئ من الاضافة والافعال بعلم وينعكس بالعكس من
 اني قولنا شئ من العلم باننا قد فعلنا فعلى ان لا يطبق عليه حصول الا بمعنى ان حصوله مطلقا دون ان يكون
 وهذا كما ان العلم انما يطبق على حصوله حصولا بمعنى انما يحصل على معنى ما به الاكشاف .

فقد كان العلم عنده مشتركا لفظيا لم يصح منه القول بكون كل منهما موصوفاً به وكون كل منهما منشأ الاكشاف فغاير
 انه لا يصح القول بكون العلم بمعنى نشأ الاكشاف مشتركا معنويا بين المعنيين لعل في الاشارة الى المعنى ليعلم ان
 قوله هو العلم حقيقة آه قد عرفت انه لا يصح القول بكون حصول الصورة علما حقيقة ومعقوف جوا انما يقال
 قوله وعليه جوا آه انت تعلم ان حصول الصورة ليس الا بالوجود والانتظامي للضرورة كما سيصح اتيهاج والوجود غير
 العانة ليست في تحت مقولة من المقولات لانها باسطة عقائدية فلا ينشأ لها ولا هي اتيهاج شي اذ لا فرق لها من
 وهي اتيهاج الى حصولها نوع حقيقي كما صرح به فعلى تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة لا يكون العلم غلا
 تحت مقولة من المقولات مطلقا وهذا يظهر وجه آخر لا يبال كون العلم عبارة عن حصول صورة شئ في العقل
 قوله ومن مقولة الانفعال آه قد عرفت ما في مذكر قوله والضرورة تشبهه بل الضرورة تشبه بان العلم من منشأ
 الاكشاف حقيقة واحدة محصلة والصورة الحاصلة من الشئ سواء كانت متحدة مع قوى الصورة بسبب
 او مغايرة لها بحسبها لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة وتصح احتمالات وان كان غير الاكشاف حقيقة واحدة
 لعل من القطر يات مع ان الفلاسفة انهم صرحوا بان العلم جنس تحت نوعان ومن ههنا ظهر ان العلم
 بمعنى الصورة الحاصلة لا يصح ان يكون من مقولة الكيفية مطلقا ولهذا انما تفصيل صحيح يتصل عليه ان
 قوله بل يمكن ان يستدل آه هذا الاستدلال في قوله من كلام المحقق الطوسي ولا ينبغي سخافة لانه ان اراد
 بالمطابقة مع المعلوم والامطابقة معه اجتماع العلم مع المعلوم وعدمه فلا يتم ان المطابقة والامطابقة
 بهذا المعنى من شأن العلم ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مبررة وان اراد بها الاكشاف الواقعة للعلم
 وعدمه فليعلم ان المطابقة والامطابقة بهذا المعنى من شأن العلم لكن لا يتم ان ذلك المطابقة والامطابقة
 هي الصورة الحاصلة بل يجوز ان يكون جلية اوراكية كما سيصح اتيهاج ان قلت لعل في الوجود الذي
 لو تمت لذات على ان يحصل في الذهن هذا العلم قلت راعى الوجود الذي على تقدير تمامها
 لا تقل الا على حصول المعلوم في الذهن من غير تحقق العلم والمادة لا تها على ان يحصل في الذهن من غير تحقق
 قوله الا بمعنى الحاصل آه وذلك لان المعنى الحاصل في الذهن هو ما يعبر عنه بالذاتية ليست في غير ما يعبر عنه بالصورة

فصل في تبيين ما يتوهم فافهم

قوله فلا يتوهم ما يتوهم أه قال في الحاشية ومع لما توهم لمشي محمد عليه حيث قال في هذه العبارة سمون
 قام السامع انتهى لا يعني ان هذا لا محال هو السامع ولما قال المشي في الترجمة فيسقط سوت فافهم
 قوله فافهم قال في الحاشية فيه إشارة الى انه لا يباح ان يكون المعنى المصدرى مقدما تحققا وتبلا ان المعاني
 المعنوية استراعية والانتراحيات لا تحقق الا بعد تحقق حاشي الانتراحي انتهى تحقيقه ان المعاني الانتراعية لها
 سخن من التحقق والوجود الاول تحققها يتحقق منشأ انتراحيها والثاني تحقيقها في الذهن بعد الانتراحي فافهم
 من تحققها ووجودها عين تحقق المنشأ ووجودها في العقل كونهما بهذا النحو من التحقق الوجود مقدما على المنشأ وهذا النحو
 من تحققها في وجودها ليس من آثار تحقق المنشأ ووجوده والتقدم والتأخر انما يتصور بين مرتين متغيرين في الواقع
 ولما انشأ الثاني من وجودها فهو متأخر عن المنشأ لانه تابع لانتراحي المنتزع فلا معنى لكونه مقدما على المنشأ
 قال الشارح اقول يلزم على هذا التقدير انه حاصله انه يلزم على تقدير كون العلم عبارة عن حصول صورة
 في العقل ان يكون بين التصور والتقدير اتحاد نوعي مع انه سيظهر لهما نوعان مختلفان وجه اللزوم ان الحصول
 عبارة عن الوجود والذني والوجود معنى مصدرى انتراحي والمعاني الانتراعية لا فرد لها سوى شخص وهي
 تكون متفقتة بالتحقيق اولاً لا حقيقة لها سوى المعنى المصدرى الذي هي شخص لا فلو كان العلم عبارة عن الحصول
 يلزم كون التصور والتقدير الذين هما فرداه متفقين نوعاً وهو باطل فافهم على ما بان هذا التخصيص ليس
 في موضوعه لان العلم الحصول سواء كان بمعنى حصول الصورة او بصورة الحاصلية يلزم على التقديرين ان يكون
 بين التصور والتقدير اتحاد نوعي انما على المعنى الاول فكل دليل المذكور هنا ولما على الثاني فلان العلم
 بمعنى الصورة الحاصلة متحد مع المعلوم بالذات فاذا تعلق التصور بكنهه التفسير يلزم اتحادها بالذات
 والقول لا يخفى على من راى في محاسن ان اتحاد التصور والتقدير على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة
 الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات لا من تفسير العلم بصورة الحاصلية او تفسير العلم
 بصورة الحاصلية وتركيب التفسيرين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي بين التصور والتقدير معهما ولما
 اتحادها على تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة فانما يلزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة
 ولا يدخل فيه لكون العلم والمعلوم متحدين محلاً واحداً حاصله ان يلزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة
 ان يكون بين التصور والتقدير اتحاد نوعي ولا يلزم من القول بكونه عبارة عن الصورة الحاصلة اتحاداً
 نوعياً الا اذا قيل ان العلم والمعلوم متحدان فقد ظهر وجه التخصيص الذي ذكره الشارح فيجوز على الشارح
 ان هذا الالزام ببعينه لا يرد على تقدير القول بكون العلم حالة ادراكية متشعبة عن الصورة موهومة بوجودها

اقول ان المقصود من ابطال اسمي بعض الما قبل الكلية وكلية راسي الامانة

كما مطلق بكلامه فيما بعد لان الامر الاسرعى لا حقيقة له عنده الا ما حصل في العقل ولا فروع له سوى الحق
فيكون انما هي الادراكات الغير الكونية الشراعية تام حقيقة افرادها ولا تكون لها افراد سوى الشخص النوع فيكون انما هي
قوله المقصود انما قبل التحقيق عندهم ان المقصود والتصديق بالمعنى الاول نوعان متباينان من العلم وانما انهما
بالمعنى الثاني لا يفرق نوعان متباينان فليس اثر في كتبه ولا يحكم به وجدان ولا برهان فان كان المراد ان
الاستحالة النوعي بين المقصود والتصديق بالمعنى الاول فالملامزة ممنوعة ولا يثبت بالدليل الذي ذكره الشارح
وان كان المراد لزوم بينهما بالمعنى الثاني فالملامزة سلمة لكن بطلان الملازمة وكونه خلاص التحقيق ثم ورح
يجوز ان يكون سلكا للتقسيم صحيحا الا انه يكون تقسيم بصورة اليها بالمعنى الاول المشهور من قبل تقسيم الخمس
الى اثنى عشر تقسيم حصول الصورة اليها بالمعنى الثاني من قبل تقسيم النوع الى صنفين في هذا التوجيه ينبغي ان لا
عن التلازمة اذا المتباينان بالنوع المقصود والتصديق اللذان باقسامان للصورة الحاصلة وتحددان بالنوع
اللذان هما قسمان بحصول الصورة فيصح كل واحد من قول المتباين النوعي بين المقصود والتصديق استحالة
التخصصية مطلقا بالنوع بخلاف بعض الافاضل فانه لا يميل الى تصحيح القول الاول على مذهبه انتهى ونحن
نقول انما يصح ما ذكره هذا القائل لو كان الاختلاف الواقع بين القدار والتاخيرين في ان المقصود والتصديق
نوعان متباينان فيحددان زمانا ومكانا متعلقا فقط بشيا على الاختلاف الواقع في تفسير العلم حتى يكون
المقصود والتصديق مختلفين حقيقة على راي من فسر العلم بصورة الحاصلة وتحددان زمانا ومكانا متعلقا فقط
راي من فسر حصول الصورة مع ان الامر ليس كذلك او كثير من المتأخرين انما يميلون الى ان المقصود والتصديق
نوعا فسر العلم بصورة الحاصلة من الشيء عند العقل كما لا يخفى على المتتبع لكلامهم وبعضهم مع القول بمتباين
والتصديق بحسب الحقيقة فسر العلم بالوجود الانطباعي للصورة كصاحب الفقه الحسين من جهة ما يوجب ان
الواقع في ان المقصود والتصديق بل هما نوعان متباينان فيحددان بحسب الحقيقة بخلاف ما بحسب المتعلق فقط
لا يتعلق بالاختلاف الواقع في تفسير العلم هما بل في اختلاف بين القدار والتاخيرين براسة فالقول ان
عندهم ان المقصود والتصديق بالمعنى الاول نوعان متباينان اما انهما بالمعنى الثاني لا يفرق فليس اثر في كتبه
ليس بشي اذ ليس لما ذكره هذا القائل اثر في كتبه انما المذكور في كتبه ان المقصود والتصديق نوعان متباينان عند
ولا يخفى ان زمانا ومكانا متعلقا عند المتأخرين سواء كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة او عن حصول الصورة
غاية الامر ان لا يصح القول بالتغاير النوعي بينهما على تقدير تفسير العلم بحصول الصورة كما بينه الشارح
اتباعا فترى انما علم انما كان التحقيق ان المقصود والتصديق نوعان متباينان كما توهمه الى القدار ففسر العلم

بموجب الصورة باطل قطعا لانه متلزم للاتحاد النوعي بين التصور والتصديق وبهذه سبل كلية راي العلامة قطعا كما لا يخفى
قال الشيخ وهو خلاف التحقيق اعلم ان التحقيق ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان النوع ولعل هذا في
غنى عن ضرورة البيان فنفذنا عن ضرورة البرهان في الاستدلال عليه بانه بان لوازم التصور والتصديق مختلف
وختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات والقول بانه يجوز ان يكون اللوازم لوازم الصفة او الوجود لا
عن الحكم اذ لزوم عموم التعلق للماهية التصور بخصوص التعلق للماهية التصديق لمصلحة من شتم الابانة وقيل
ان اللوازم معلولة للملزومات واختلاف العلول يستلزم اختلاف العللة لا متعلق صدور الكثير عن الواحد حقيقة
وهي ظاهرة في صدور الكثير عن الواحد كقوله اجابات الخحيات كما تقر في مقروفاية بالزمن من كون الوجود
مختلفة اختلاف الملزومات بالاعتبار وبغيره غير هذا الخ من اثبات التباين النوعي بينهما ثم ان كون اللوازم
معلولة للملزومات محل بحث وتارة بان التصديق يقيم الى الشئ بدو الضعيف كما صرح بالشيخ في بيان التباين
ومن المقرر في مدارك المشائية ان الشئ بدو الضعيف مختلفان نوعا واذ كان اقسام التصديق مختلفة بالنوع
فالتصور والتصديق مختلفان بالنوع بالطريق الاول في جهنا اشكال من جهين الاول ان قال القائل ان يكون
في حواشي الحاشية القديمة ان كون التصور نوعا والتصديق نوعا غير متقول ان التصور عبارة عن العلوم ما هو ذات
تخصص من المعلومات مختلفة بالماهية فيكون كل تصور مخالفا بالماهية لتصور آخر فلم يكن التصور مطلقا نوعا
واحدا ولا يفر الشخص ليس بالماهية كلية فكيف يكون المعلوم مع الشخص نوعا وقيل ان التصور ليس عبارة عن العلوم
مع الشخص بل مع مواضع اخر فيه ان المعلومات ماهيات مختلفة فكيف يكون التصور نوعا واحدا
الا ان يقال عوارض نوع واحد وعوارض التصديق نوع آخر او يقال المراد ان التصور يتعلق بالماهية نوعا والتصديق
يتعلق بمباني نوع آخر ويرى على الجمع ان الظاهر ان الشك في الوهم وان قيل ان تغير النوع متخالفه باي معنى فانه يمكن
ان يكون متخالف في الماهية في جعل الجمع نوعا واحدا والتصديق نوعا آخر الا ان يمنع فحيتها ويقال انها اساناف بالعلم
ويقال ان اختلافها ليس في مرتبة اختلاف التصديق فبذلك نوعا واحدا لا شرا كما في طريق الكسب ونحوه
والصديق نوعا آخر لعدم اشتراكهما في قول لا يخفى ما في هذا الكلام من الخط ومنشأ هذا الخط منه كون التصور
نوعا حقيقيا مع ان التصور نوع اضافي سمته انواع بدو والثاني انه يلزم اتحاد التصور والتصديق حين تعلق
التصور بالقيضية او بكنة التصديق للاتحاد بعلم والمعلوم ذاتا فكيف يصح القول بكونها نوعين قباين
والمقول بان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بالعلم للتصوري وبان الاتحاد وبين التصور الخاص والتصديق
لا ينافي التباين النوعي بين كليهما ليس بشئ الا لا دل فلان تصريحا تهم تقتضي ان يكون العلم مطلقا
متحد مع المعلوم وانما لا يفر لما جاز انكشاف المبين بالمباين في نحو من العلم فعدم تجويزه في كذا

قول ليس الا الوجود التبعي فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي كما لوجود الناجي واقرا
 التحقيق سوا كانت اولية ذاتية حتمية او غير حتمية لا بد ان تكون متحدة حقيقة واللازم من ذلك حتمية
 وايضا افراد الوجود مطلقا حتمية لا غير والافراد الحتمية لا تكون متحدة احتمالا في الوجود التبعي من غير حتمية
 الكلية بل بالاعتبار قال الاستاذ في هذه المسئلة قد مضت الاقوال في شأنها فبعضها يدل على اعتبار
 الاعتباري فيها ومن الطبيعية الكلية

عكس محض وانما في خلافه يلزم على ذلك التقدير ان يكون التسديد المطلق ذاتيا للتصور وانما على هذا
 الا كما يقال انفس المطلق ذاتي لغيره فلا يربط في اشتراك التعديرات في حقيقة كلية ذاتية والا يكون
 المقدر نوعا مباينا للتسديد فلا يمكن ان يكون التسديد متحدا بالذات مع فرد من تلك الحقيقة والا يكون
 مباينا لا على هذا يجوز ان يكون التسديد فردا من حقيقة التصور والفرد لا يكون مباينا لما هو فردا له ولا ينفرد
 بانما انفس الكلية للتسديد في الوجود العينية ولا التعديرات الحتمية عليها جبروتية بالجملة لا يمكن
 كنه التسديد فلا معنى ان يكون التسديد بائنة مكانية في مضايقه في تعلق تصور ذاتها والتمتع بكيفية
 ووجه التقدير كمن في لزوم الاشكال ما قبله لا شك في لزوم صدق شرطيتين متباينتين فبعضه ان المتباينة
 بينا تم في حقيقة اتصال فبعضه وجود اتصال فبعضه تباين في الذات لا يمكن كنه لا يستلزم تباين الشرطيتين لا يمكن
 استلزام التقدير في جزان يكون تعلق التسديد بمحالاتها لا في الذات لا يمكن كنه لا يستلزم تباين الشرطيتين لا يمكن
 قوله فيكون فردا في الاشكال قد مرح المقتضى المحسوس وغيره من الحتمية ان الوجود متعلق بالاشكال على هذا الوجه
 انما يات فانه يقال على وجوده وجوده على هذا التقديم واقرا وعلى وجوده الجاهل وجوده لا في ظرفه لا في
 وجوده وعلى وجوده القار وغير القار بالشدّة والضعف وبقية فانه في وجوده الواجب تقدمه واولى اشدّ واولى
 واذا كان لونه في حيز الاشكال يكون عارضا لافراد فلا يكون نوعا بالنسبة اليها لا بالذات بل بالوجود
 على الوجودات ليس بمختلفة ان يكون وجوده الواجب في كونه وجودا مستقدا واولى من وجوده الكلي
 صدق الوجود على الوجودات مختلف واما فالاولان صدق على العلة اقدم من صدق على المعلول
 فتقدمه على الواجب تعالى اولى واقدم من صدق على الممكن لا يظهر منه لكون الوجود متشككا بالذات
 الى احتمالات لكون الوجود متشككا بالنسبة الى الوجوديات كذا قال المشايخ في حواشي شرح المراقف
 قوله افراد النوع آد وذلك لا يقرر منه ان النوع تمام بائنة افراد قوله وايضا استلزام الوجود
 قال في اشارة قول القائل لا على ان قول المشي واقرا افراد وجوده بغير دليل شأنه لانه ليس له دليل
 فبعضه ان عبارة المشي شمس على اليمين الى قوله ومن حصول الصورة انه واقرا في وجود افراد وجوده

كما يقولون كل مفهوم بالنظر الى حصة نوع يتحقق ما ذهبنا اليه من اننا لا نستقيم على التقييد بالاعتبار في تفسير حصة الطبيعة بالضرورة
مع تقييد بان يكون التقييد خارجيا والتقييد هنا على ان لا يكون التقييد على التقييد

اقول انت تعلم ان لو قيل ان افراد الوجود ليسوا حصة من وان حقيقة ليس الا حاصل
في الزمن حين الاشراق فانه لا يصدق مواجاة الاعلى حصة كما هو راي الشافعي واخره فكلون الوجود
نوعا حقيقيا سلم اذبح لا يكون للوجود تحصل الا بنفس الاضافة والتوضيف لا قبلها ولا فسادا بحسب
الحصة ومقدرة النوعية الطبيعية ولو جاز ان يكون له افراد غير محسوسات فبما كانت نوعية الوجود لم يصدق
في غاية الاشكال لا يجوز ان يكون غنوه حاصل في الزمن عرضيا لا يكون تلك الافراد وكذا انما يجوز
كما في سائر القضايا المتصلة وبما جعلنا لا يتم الدليل الذي اوردوه فاشاع لا يبطال كون العلم عبارة عن حصول
الاذا لم يكن للوجود مصدر غير محسوس او نوعية بالقبلة الى المحسوس طاهرة فاما ان كان الافراد غير محسوسات
فبأنواعها في الوجود فبما كانت غير محسوسات فبما كانت غير محسوسات فبما كانت غير محسوسات فبما كانت غير محسوسات
قوله كما يقولون انه قال الصمد الشيرازي المعاصر لمحقق الدواني انهم لم يريدوا بهذا الحكم ان الكل في نوع حصة
في نفس الامر اذ حصة ليست فيها فليكن تقدير ان يكون نوعية شيء لما يكون فيها بل ارادوا ان على تقدير
تحقق الحصة يكون الكل نوعا كما اذا قلت الانسان نوع لاسان له راسان لم ترد ان نوعه في نفس الامر
بل تريد ان نوعه في ذلك المقدر كان الانسان نوعا فان فردية الحصة للكل انما يكون على تقدير تحققها
ولا شك انها على ذلك التقدير واقعة في نفس الامر وتعرض عليه المحقق الدواني بان يفي بوجود
في نفس الامر كما برة مترتبة فان المحسوس تكون موضوعات في القضايا بالمترتبة الصادقة وموضوعات
المترتبة الصادقة يجب ان يكون موجودا باتفاق العقلاء كبيت وانحاء الموضوعات فوجب ان لا يثبت
وما ذكره من انهم يكون الكل نوعا حصة منها على تقدير امر غير واقع وهو محقق تلك الحصة بصرح
بانه ليس نوعا لما في الواقع فكان عليهم ان يحكموا بانه ليس نوعا لما في الكليات الفرضية فلما بالهم
حكموا بانه نوع بناء على فرض امر غير واقع ولم يحكموا بامثل هذا في الكليات الفرضية على ان هذا ما يفتقر
الا ان عن الحكم نوع يجري هذا الاحتمال في جميع الاحكام كالعكس والتناقض مع انهم اتهموا المحسوسات
الا اعتبارية الاتساعية كالاضافات غير ما كالمفصل مع بقية جبرها امورا اعتبارية فلما الفرق بينها وبين
ذلك الامر المسمى بالوجود ثم لا يخفى ان الامكان اذا عرفت بانه صفة محجوبة الى السبب كان رساله واذا عرفت
بسبب الضرورة كان هذا الوجود ان الامكان المفيض من الامور الاعتبارية هذا كلامه ومقتب عليه معاصره بانه
ان اراد بقوله المحسوسات في موضوعات بانه في موضوعات في القضية الموجهة للمكانة او الفرضية كقولك

مكان التقييد مستلزم لاحد ما فلا يلزم من ذلك وجود الموصوع بل ان ارادنا تخصيص موضوعات
الاعتقائية بالموجبة الفعلية الصارفة فوهم قول لا يخفى على النصف ان كلامه معاصر لمحقق في
المقام خال عن التحصيل لانه ان اراد قوله اذ حقه لم يست فيها اذ الحق اختراعية مفرقة
استبارية محقة وليست موجودة في نفس الامر اصلا لا بنفسها ولا بمشأته انتزاعا كما هو ظاهر كلامه
لا يخفى انه بسبب اذ حقه الوجودي مثلا امر انتزاعي متشعب عن منشأ صحيح موجود في نفس الامر ولما كان
قيد الانتزاعيات عبارة عن واقعية متشابهة وتحتها في نفس الامر عبارة عن صحة انتزاعها عنها
لا وجود لها مع قطع النظر عن وجودها الذاتي المتشعب في مرتبة الحكاية الا بمشأتها عليها وجودها في
نفس الامر يعني ان منشأ انتزاعها تحقيق فيه غاية الامر ان لا تحقق لها بنفسها الا بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية
موصو الجباظ الذهني فاقول بان لا يحل لها من الوجود في نفس الامر في حقيقة ان اراد ان الحقة ليست
بجودة بنفسها في نفس الامر وان كانت موجودة فيها بمشأ انتزاعها في كونها في الامور من كلامه في
وجوده بهذا المعنى لا يجديها في وجوده وواجب كقولكم كل مفهوم نوع بالنسبة الى حقه من نوع له
نفس الامر اذ الوجود في نفس الامر ممن ان يكون بنفسه او بمشأ انتزاعه ومن هنا ظهر ان ما حل
في من كون الشخص موضوعات في الاعتقائية الموجبة الصارفة ووجوب وجود الموصوع في الاعتقائية
ما وده في غاية التحقيق وذلك لان الشخص امور انتزاعية والانتزاعيات لها عنوان من التحقيق والوجود
بل وجودها بوجود المنشأ والثاني وجودها في الذهن بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية بوجودها من وجودها
لا انتزاعها حتمه لا غير من حيث فلا ريب انها توجد في خصوص الحياظ الذهني بوجودها من وجود المنشأ فان
ولا بان قلنا وجودها ممكن مثلا فلا شك ان حقه الوجودي المعنى له صدر عن صواب موضوعه في الاعتقائية
ما وده والفرق بين قولنا اجتماع التقنيين مستلزم لاحد ما وبين قولنا وجوده ممكن على من لا يخفى على الجاهل
لانه مع سبب التجريد العقيد لا يخفى انه اذا كان العقيد جزءا من حقيقة الحق فلا معنى لكونه الطبيعي فربما
اذ النوع تمام ما به افراده والطبيعي جزء حقيقة الحق لدخول التقييد فيها لاتمام حقيقة ما به
من مغايرة للكل ولا يكون محمولا عليه مثلا ولا قيل انه على تقدير كون التقييد جزءا كانت الافراد كحقيقة
تسايرها بالذات كلها متحدة بالنوع لان التمايز فيها انما يكون بدخول تقييدات مخصوصة
ذرة في ذواتها على وجه التجزئية فبعد اسقاط تلك التقييدات لا يبقى في الكل الا الطبيعية
اسد المتفقة هي فيها ولا معنى بالاشتراك والتوحي لا هذا فزيدان من قبل سبب بيانات الجاهل

فقد خرج اعتبار اعتباري على هذا التفسير كما مر من الاستاذ في شرحه لمسلم لا يعبر عنه على ان الحجة المذكورة
غير مترتبة لانها لا تتوقف على اعتبار اعتباري من اعتبار اعتباري بل هي مترتبة على اعتبار اعتباري من اعتبار اعتباري
او لا معنى لكون الافراد المتعارية بالذات مترتبة بالنوع بل بالاعتبار التام في النوع والاعتبار بالذات لا يتوقف
النوع الا بالاتحاد بالذات وهذا غير محتمل على كل من ترعرع عن المصنف ولو قيل انما هو مترتبة بالنوع فليس
او على هذا لا يمكن كون افراد الانسان والفرد مترتبة بالنوع او بعد ما طرأ التفسيرات المتعارية في ذواتها
انما مترتبة على اعتبار اعتباري من اعتبار اعتباري بل هو مترتبة على اعتبار اعتباري من اعتبار اعتباري من اعتبار اعتباري
جنس على ان الاعتباري وقاية ما يقال على تقدير جريته التقييد للحمية ان الطبيعة قد تفرقت بمسبحة بالقياس الى ان
تفكر من عمره عليها وقد تفرقت بشرط لا شيء كما قالوا في الجنس ونوعية الطبيعة انما هي حين اخذت بالاشياء
قوله فخرج اعتبار اعتباري من هذا الكلام من استاذ الحاشية من ان عدم رجوعه الى شرحه لم يستأذنه
وذلك لاننا لم نستأذنه في شرحه لم الطبيعة اذا اخذت مع قيد كان الماخوذ فردا للطبيعة
واذا لوحظت متناهية الى قيد ما على ان يكون التقييد خارجا عن التقييد من حيث هو تقييد داخل كانت حصته
فكانت الحصة هي الطبيعة والفرق بين اعتبار اعتباري وهذا الكلام صريح في دخول التقييد في الحصة في الحقيقة
فقط ان معنى هذا الكلام ان الطبيعة اذا لوحظت متناهية الى قيد ما بان يكون التقييد من حيث هو تقييد داخل
كانت الطبيعة حصته فالأخلاق انما هي في الالفاظ والحصة هي الطبيعة ولو كان غرضه ان التقييد داخل في حقيقة
الحصة وكان ان يقول اذا اخذت مع القيد بان يكون التقييد داخل في القيد خارجا كما قال في تفسيره
اذا اخذت مع قيد ما وابتكر قال كانت حصته ولم يقل كان الماخوذ حصته كما قال في تفسيره
كان الماخوذ فردا وابتكر قوله في التقييد من حيث هو تقييد ما يدل دلالة ظاهرة على التقييد الماخوذ في الحصة
ليس هو ان ترتيبه انما كما قال صاحب الافق اربعين ان التقييد في الحصة هو التقييد بما هو تقييد لا بان
يعمل في العلاقات اليه بالذات من حيث انه امر يستخرج الطبيعة فكما يرجع الى ان يصير موقفا كما ينبغي
من الحاشية بل كلامه استاذنا في الحاشية ما هو من كلام صاحب الافق اربعين فكل كلامه نقل خلاصته
وخلصت الشبهة من عبارة بعد من العبارة فقد تبان ان تخرج التقييد الاعتباري في كلامه شارح السلم
ليس على التفسير الذي توهم استاذ الحاشية تفرقه عليه بل ان هذا التفسير صريح في جريته التقييد بمختلف تفسير شارح السلم
قوله على ان الحجة المذكورة انما حاصلها ان كان التقييد جزءا من حقيقة الحصة فكلما علم ان يكون التقييد جزءا منها
لما لا بد من خارجها لا ينسب الى الاول ان لو كان التقييد جزءا منها فلا بد من حمله على الكل وعلى الجزء والاخر وكذا
لا بد من حمل الكل على الجزء والاخر والجزء متحد مع الكل في انفسها فبما وجب ان لا يلزم لك

وايضاً على تقدير عدم دخول لا يظهر منها بين الشخص على راسي لها خزين فرق للهم الا ان يختلف غايةً
ويقال ان المدخل في القوم والعنوان دون المقصود والمنون كما ان النسبة داخلية في مفهومه الحقيقية ودون حقيقته
وكما ان الشخص في عنوان الشخص ومن المنون الفرق بينهما بين شخص ايضاً باعتبار العنوان كما في قوله
الجملة القديسية والطبيعية فارتفع الارتفاع استقام الفتح بما ظهر في الآن لعل منه سبباً بمزيد ذلك المقبول
عبد الله ان كلامه الاستاذ منقذ الى توضيح وتبيين ما لا بد ان اتي بهما فاستمع

اذا تقييد من مقولة الافاقه الطبيعية قد يكون من مقوله الكبير وقد يكون من غير ما والاتحاد بين المقولين
احال عندهم وايضا لو كان التقييد جزءاً منها يعبر بغيره الفصل مقولاً للحمية معاً للطبيعة فيكون الطبيعة منها
اذا التقييد ان كانت كونهما سبباً مختلفاً بالتفاوت اثنين فيكون الطبيعة مع كل تقييد حقيقة فالطبيعة تكون
مشتركة بين تلك الحصة المختصة بالماهيات ولا يسيل الى الثاني ايضاً اذ يلزم على هذا التقدير ان
لا يكون الطبيعة محمولة على حقيقة اذ لو كانت الطبيعة بغير خارجها سبباً خارجاً اذ لا احتمال لكون احد
احدهما من خارج والآخر من بينها كما سيجي تقييده وبذا ياتي في كون الطبيعة نوعاً لان النوعية توجب
الاتحاد لكل قديس بان حصة تطلق على متعينين الاول الطبيعة الماخوذة مع التقييد بان يكون
التقييد وحسب لافيه والتقييد خارجاً عنه والثاني بالاكين التقييد وخالفاً فيه ايضاً وهذا مراد من الشخص والمثل
بالحصة في قولهم كل كلى نوع حقيقي بالنسبة الى حصة هو هذا المعنى الثاني وامت قلم ان هذا المعنى هو
لكلامهم لا هم صرحوا بان لا فرد للمعاني المنصورية المتزاوية سوى مجموع الانتخابية وان المعاني المنصورية
بالنسبة الى تلك الحصة انواع حقيقته وايضا لو كان مرادهم بقوله كل كلى بالنسبة الى حصة نوع حقيقي
ما ذكره المحييت كان كل كلى بالنسبة الى اشخاصه افراده نوعاً حقيقياً ايضاً وبما صرحه بطلان ذلك فاعلم
قوله وايضا على تقدير عدم آه من لا يظهر الفرق بين الحصة والشخص على راسي المتأخرين على تقدير عدم
دخول التقييد في اعمق قليتهم وجدانه فان الشخص عبارة عن الكلي الشخص الشخص في الواقع من كون
اعتبار الحصة وكما لا خلاف اما الحصة فهي عبارة عن الكلي الشخص الشخص لما لا عقل واعتباره بان يعتبر الشخص
متنوعاً بالتقييد لا يكون هذا الشخص لا باعتبار العقل وكما لا خلاف في المعنى بجزء التقييد في الملاحظ دون الملاحظ قال
قوله اللهم الا ان يختلف آه فان الظاهر من عبارة القوم في تفسير الحصة حيث فسروا بالطبيعة
الماخوذة مع التقييد بان يكون التقييد وحسب لافيه والتقييد خارجاً عنه ودخول التقييد في
معنوي الحصة فالقول بكون التقييد وخالفاً في عنوان الحصة فقط دون المعنوي سبباً
غاية التكلف بالنظر الى كلامهم فافهم

قوله لا متعلق الاستحالة لان مقتضىه من مقتضى الطبيعة قد يكون من مقتوله المحذور وقد يكون من غير
قوله اكل الموجب بالفتح اى ثنائى حل الطبيعة على تلك الافراد الذى يوجب كونها نوعا لما قوله ولا ثالث لهما
لان الجسمانية التى هي عبارة عن اتحاد جزئ مع الآخر وكونها ككل فى الوجود حتى يتحقق كمالها
والجارية عن تلك فذاتية واحدة اقرب من ذوات الافراد لان اتحادها من النسب المتكررة وكذا الخارجية +

قوله لان مقتضىه قيل ان مقتضىه لا يكون الا للمعاني الخارجة عن تلك الافراد على ما ليس بدخلة تحت مقتضىه
لذا المتبرع تحت المقولات انما هى للمايات المتأصلة لا للاعتبارات الخارجة عمايات فلا يلزم ما الزم ولا يخفى ما فيه
اما اوله فلا بد ان مقتضىه لا يكون او يتم على مقتضىه كما يكون للمعاني الخارجة عن كون المعاني الحقيقية المتأصلة لغير
لان مقتضىه يحصل بان مقتضىه الى قيد ما بان يكون مقتضىه داخلا والقيده خارجا بعد ان كانت الطبيعة انصرية او
غير انصرية وايضا قد اخذوا الطبيعة فى القسم اعم من ان يكون انصرية او غير انصرية ولو لم تكن مقتضىه الا للمعاني
الخارجية فلا بد لصدقه الكلية المتأصلة كل على نوع حقيقى لا على مقتضىه وانما ما لا بد ان يكون الانصرافيات مطلوبا
غير داخلة تحت مقتضىه من المقولات بل من ذلك انهم قسموا الكليات الى الكيفيات الخارجية والى الكيفيات الانصرية
كالزمنية والعزوية وغيرهما بالانصراف الى الحد من الحكم مع كونه امر انصريا كما يصحح الشارح والمصوب ان يقال
ان الانصرافيات العامة كالوجود ونحوه ليست بدخلة تحت مقتضىه لكونها باسطة عقلية وان كانت اعرفها والكليات
فى مقتضىه الوجودى والصدورى فالوجود والصدورى ليس من تحت مقتضىه من المقولات فلا يلزم من مقتضىه ان يكون مقتضىه
جزءا من مقتضىه التركيبى من مقتضىه قباينيين لانهما هما وان كان مقتضىه جزءا من مقتضىه مع عدم كونه مقتضىه الا ان مقتضىه
قوله لان الجسمانية التى هي عبارة عن اتحاد جزئ مع الآخر وكونها ككل فى الوجود حتى يتحقق كمالها
شئى كان مقتضىه من مقتضىه بالقدرة لا يلزم من مقتضىه بالقدرة والاتحاد والمادة بالصورة والجزء بالجزء الاخرى المركب فاذا
هو اتحاد شئى شئى خارج عنه لازم له وعرض فيكون الاشياء التى فيها الاتحاد على اصناف احدها ان يكون
كالاتحاد والمادة والصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذات بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون
الصورة امر خارجا عنه ليس احدها الآخر ويكون المجموع ليس والا واحد منهما والشئ فى اتحاد شيئا
يكون كل واحد منهما فى نفسه مستغنيا عن الآخر فى القوام الا انها متحد فيحصل منها شئ واحد اما بالتركيب او
بالاستحالة او بالاتحاد ومنها اتحاد شيئا ببعضها لا تقوم بالفعل الا بالانضمام اليه وبعضها تقوم بالفعل فتقوم الا
لا تقوم بالفعل الذى تقوم بالفعل ويكسب من تلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والمبدا من هذه الاقسام
كلها لا يكون الاتحادات فيها بعضها بعضا ولا جعلتها اجزاء ولا كمال كسبة شئى منها على الاخرى المتواطة ومنها
اتحاد شئى شئى قوة هذا الشئى منها ان يكون ذلك الشئى لان مقتضىه من مقتضىه فالتقدير معنى يجوز ان يكون

فذلك المعنى نفسه شيئا كثره كل منها ذلك المعنى في الوجود خفيتم اليه معنى آخر معين ووجوده بان يكون
 ذلك المعنى مضاعفاً واما ما يكون آخر من حيث تعيينه والابهام لاني الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون
 هو الخط والسطح والعمق لانه على انه يقارن شيئا فيكون مجموعها الخط والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط والسطح
 او نفس السطح وذلك لان معنى المقدار هو شيئا يتكامل مثلاً المساواة غير مشروطة فيه ان يكون هذا المعنى
 فقط فان مثل هذا لا يكون جنباً كما علمت بل بلا شبهة غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل
 للمساواة هو نفس الشيء كما ان يكون وجوده لذاته في الوجود اى يكون محملاً عليه لذاته كذا
 سواء كان في بعد واحد او بعدين او ثلثة فهذا المعنى في الوجود ليس الا واحدة لكن الذي بينه وبين
 يعقل وجوده منفردا ثم ان الذين اذا اضافوا له الزيادة لم يصفوها على انه معنى خارج لانه
 المقابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلاً للمساواة في حد نفسه وبناشئ آخر صفات السمة خارجاً
 عن ذلك بل يكون ذلك تحصيل لا لقوله المساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون المقابل
 للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس المقابل للمساواة حتى يجوز ان تقول ان ذلك المقابل
 للمساواة هو الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس فلا يكون فينا في الاشياء التي صنعت جنباً وان كان
 كثره لا شك فيها في كثره ليست من الجملة التي تكون للاجزاء بل تكون من جهة امر غير محصل و امر محصل
 فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يتغير جشاً هو غير محصل عند الذين فيكون هناك غير كثره او ما
 محصله لم يكن ذلك شيئاً آخر الا بالاستمرار المذكور الذي للعقل ومده فان التحصيل ليس غير بل
 وحققه فكذلك يجب ان يعقل التوحيد الذي بين الجنس والفصل انتهى واما نقلنا في الكلام مع طول كثره كثره
 ان الاجزاء الذميمة المتحدة في نفسها مع كل جملة او قرار او وجود او غلظت الاجزاء الخارجية وهذا هو الغرض من
 قوله فاما من جهة واحدة قيل ان خارجية احد الاجزاء لا تستلزم خارجية الباقي وكذا من جهة واحدة لا تستلزم
 ذميمة باقى الاجزاء لان الجزء الذميمة ما يتحد مع الكل الخارجي بالاتي معناه الخارجية الذميمة انما تستلزم الاتحاد
 والجزء فقط للاتحاد بين نفس الاجزاء الغير الخارجية ومده لك فطرح يجوز ان يكون بعض الاجزاء ذميمة متحدة مع الكل
 بعضها خارجية غير متحدة ومده كما اتحالة فيه هذا وان لم يصح في كلامهم لكن يجب ان يكون هو معين لهم اذ كل واحد
 من الطبيعة والشخص جزئاً لشخص عند القاء مع الاول جزء ذميمة والاخر جزء خارجي واما ان كان
 حله على اذكر من الاصطلاح ولو شرط الاتحاد بين نفس الاجزاء لغيره لم يكن الانسان نوعاً بالنسبة الى زيد او كان
 عليه كما لا يخفى مع فالتحديد جزئاً خارجي للمعنى المعنوي والكل جزء ذميمة كما في شخص التمددين بعينه فلا شك في

وعن فقول هذا الكلام مع اننا لو لم نل التطويل خال عن الحصول لتفصيلها او لانها لم تكن قد عرفت انفسا
 كلام الشيخ في الشفاد ان الاجزاء الذنبية متحدة في انفسها ومع كل في الوجود والمركب الذنبية موجود واحد ولكن
 بنسبة التحصيل لا على ما هم بهم ونفاس محصل فالتركيب من الاجزاء الذنبية بان يعيشي عين شي وتجدد
 يكون كما جاني المركب ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد يوجب عين كل واحد منها يمين المركب لا يغير فالقول بان
 الجزئية الذنبية انما تستلزم الاتحاد بين الكل والجزء فقط للاتحاد بين نفس الاجزاء لا يغير مخالفت مقتضى ما تقدم
 ومنا ان تنصيصا تتم فعلا عن ان يكون هو عين عراهم وانما نيا فلانه ان كان المراد يكون الجزئية
 الذنبية مستلزما للاتحاد مع كل وعدم استلزامة للاتحاد مع الاجزاء الاحسنه ان الجزئية الذنبية لا تستلزم
 الاتحاد مع الاجزاء الاخرى اصلا فلا يخفى انه مسقطه او باخر الذنبية لما اتحد مع كل واحد من الاجزاء الاحسنه
 لا يغير في شئ منه وان كان المراد ان الجزئية الذنبية لا تستلزم الاتحاد مع الاجزاء الاحسنه مستقلا لا فعلى مقتضى
 تسليمه غير نافع لمقتضوه وانما نيا فلانه لا يخفى على من طالع كتبهم انهم قد صرحوا بان المركب قسما واحدا هو المركب
 الذنبية وهو عبارة عمالا يكون اجزاءه متمايزة اصلا الا في الحاطة العقل لا يكون كل واحد منها وجوده متعلق بمناز
 عن وجود الآخر وهذه الاجزاء محمولة على المركب وكذا بعضها على بعض واطاعة وانما في المركب الخارج
 وهو عبارة عما يكون لكل واحد من اجزائه وجود مستقل في الخارج والذهن ولا يكون بعضها متحدة مع
 ولا مع كل ثم ان كانت هذه الاجزاء الغير المحمولة محتاجا بعضها الى بعض كمي المركب حقيقيا والاعتباريا
 وليست شعري ان المركب الذي احد جزئية ذنبية والاخر خارجي داخل في امي قسم من قسمه ولعل هذا
 قسم اخر من المركب برزخ بين المركب الذنبية والخارجي قد غفل عن اعتباره الحكماء الكبار اولي الايدي والافعال
 واما رابعا فلان الاجزاء الذنبية متحدة في الانقسام والفصل فعلى تقدير تجوز ان يكون احد اجزاء المركب
 خارجيا والآخر ذنبيا يلزم اما وجود الجنس بدون الفصل واما وجود الفصل بدون الجنس مع انه خلاف
 ما تقره من رحم واما خامسا فلان قوله اكل واحد من الطبيعة ولا تتحقق له عين شي اذن يقول ان الطبيعة
 لا تتحقق خبرا ان الشخص نسبة الطبيعة الى الشخص عنده نسبة الجنس الى الفصل كما صرح به السيد المحقق قدس سره
 في شرح المواقف حيث قال في شرح قول صاحب المواقف ان الطبيعة لا تتحقق خبرا ان الشخص كذا
 اعز بهم في الفصل كمثل هيات متعددة ولا يتعين شي منها الا بانقسام الفصل وهما متحدان جلا ووجودا في الخارج
 ولا يتمايزان الا في الذهن ككالمهية النوعية تتحمل هيات متعددة ولا يتعين شي منها الا بقتض منقسم اليها
 وهما متحدان في الخارج ذاتا وجلا ووجودا متمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج شيان احدهما للماهية
 الانسانية والثاني للشخص حتى يتركب فردا منها والالم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد

قوله وايضا على تقدير ان لا يقال يمكن الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة الماخوذة في الافراد كحصى
وعكسها في الشخصية اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم الحصة قية بالمتخذه فانه مشروط بانقسامه قال
في بعض تعليقاته ان ليس الخارج الاشياء مخصوصا متفردا بمواضع مخصوصة ويقال للشخص ثم العقل قد اخذ
ذلك الشيء من حيث هو متقطع انظر عن المراتب يقال له المطلق وهو الكلي الطبيعي وقد اخذ منها بان يكون كل من
والقيود داخل او لتقييد داخل والقيود خارجا ويقتل الى ان يفرود الحصة

اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصل الى ما بينه وتضمن كذا يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل بين الكلامين
فمن على كون الطبيعة لا تتخص جزاين معينين من الشخص عن من يقبل بكونها جزاين منه ومن هنا ظهر ان قوله
ولا يمكن جعل هذا الكلام آه ليس بشي اذ يمكن جعل ذلك الكلام بان يقال الماهية مبهمة بالقياس الى الاشخاص ثم
اليها الشخص لا على ان خارج منها على ان لا يمكن على ان يحصل لها فيصير النوع محسوبا بالاشارة يحصل امر وان ذلك هو الماهية
وبعينية الشخص مثل ما قاله العيني في ما ليس النوع من الجنس والفصل لا يلزم الا يكون الانسان عابا الى ان يتناول في
قوله لا يقال يمكن الفرق اذ انت خير بان لم تقم من الحصة والشخص بهذا النوع صحيح اصلا عندنا في
الطبيعي في الايمان لا عندنا في وجوده في عدمه عند من يقول بوجوده في الخارج فلان الحصة عندكم
عبارة عن الكلي المضاف الى قيدا او الموصوف به بان يكون التقييد من حيث هو كذا اذ في التقييد
خارجا عنه سواء كان المضاف اليه او الموصوف به من الامور المتزاوية الموجودة في الحظا العقل في الخارج
او من الامور المحققة الموجودة في الايمان بوجود الاشخاص في عدمه عند من كرى وجوده في الخارج
مسئلان الطبيعة الماخوذة في كليهما متزاوية اعتبارية وليست بوجوده الا في الحظا الذي هو اعتبار
قوله فانه مشروط بانقسامه لا يعني عليك ان اتحد قسم الشخص الحصة لا يصح الا على تقدير ان يكون
الطبيعي في الخارج اذ على تقدير وجوده في قسم الشخص ليس الا الماهية الموجودة في الخارج بعين وجوده
واما قسم الحصة فقد يكون ماهية اعتبارية غير موجودة في الخارج وتكون ماهية حقيقية موجودة في
وان كان المراد بانقسامه الشخص والحصة ان قسمها قد يكون واحدة لا يتفرع كونه خلاف المتبادر
فالا فتشهاد بكلام الشارح المعنى على كون الكلي الطبيعي من الامور المتزاوية الاعتبارية ليس في
قوله قال الحش في بعض تعليقاته ان هذا الكلام من الشارح وان دل على اتحاد قسم الشخص والحصة لكنه لا يصح
الا على انه مذهب من منى وجود الكلي الطبيعي في الخارج اذ على مذهب من يقول بوجوده في الخارج بنفسه
موجودة في الايمان الماهية نفسها لا تتخصص كما هو مذهب الشيخ واخره وانما نفسها بلا انقسام تتخصص عرضا
كما هو مذهب من يقول ان النفس الماهية الكلية بما هي هي مابا الاشتراك مابا الاستياز لا تتخصص ليس امر اذا

قوله تالي راي المتأخرين اى بعضهم انما لم يحدد بحقيقة الشخصية الحقيقية فان اكثرهم كالشخص بعض
عبارات لغشى في بعض المقامات يقتضون اثر المتقين في القول بحقيقة قوله الا ان يحلقت غاية الحكمة في الظاهر
من اعتبار دخول القيمة وخرج القيمة فيها الدخول واخرجها بالنسبة امر واحد هو المعنوي

بما ايضا لا يتصورها اليها ولا يتصورها عنها بل لا يابى بنفسها لشكها في تعيين في اتحاد الوجودات وبالحكمة ليس وجودها
الطبيعي على غير القيمة موقوف على اعتبار العقل وانزاعه عن الشخص المعنوي في الخارج واما جيب من حيث هو وجود
قطع النظر عن الشخص فمقسم الى خمسة فليس انحاء او قسم الشخص ليس الا المادية الموجودة في الاعداد انما قسم خمسة
فقد يكون في الشيء اعتبارية انزاعية وقد يكون بارية حقيقية موجودة في الخارج اما انقسام الشخص بلا انقسام شيء وهو جنس
لما رضى ثم ان هذا الكلام من الشان بحسب جاد الانبياء ليس الا اتحاد بين الكلي الطبيعي والشخص عند شيتي في الخارج الكلي الطبيعي في الخارج
مع ان يظل الفرق بين العقل بوجوده في الخارج وبين القول بشي في وجوده في الحقيقة والاشياء والاشياء في قوله الشان مما يثبت في قوله

قوله اى قسمه قال في الحقيقة اشارته الى دفع سوال يروى على الاستاذ وهو ان المتأخرين قائلون بحقيقة الشخص
فكيف يصح قول الاستاذ وان يعزل على تقديره انه قد يعقل المراد من المتأخرين بعضهم انتهى الا نسب في تقريره للسؤال
ان يقال على تقدير دخول القيمة في عنوان الحقيقة دون حيزها لا يوجب الحكم بعدم تبار الفرق بينها وبين الشخص
على راي المتأخرين بل قلنا ان بعضهم كما ذهب الى ان حقيقة القيمة في الخارج هي حقيقة الشخص الحقيقية الشخصية القيمة والقيمة والقيمة
التي ذكره الشيء في قوله عليه السلام في الحقيقة والاشياء في قوله الشان مما يثبت في قوله

قوله يقتضون اثر المتقين انه اعلم ان الشخص مطلق على معنيين احدهما معناه المصداقي لا انزاعي اى نفس المتشبه
والحقيقي وهذا المسمى ليس بوجوده في الخارج والثاني معناه منشأ انزاعه اى بمتشبه الشيء وبصيرته
غير صادق على كثيرين في نفس الامر وهذا المسمى لا يكون ان يكون امره ميا انزاعيا اذ لو كان كذلك لابلده
من منشأ يكون موجودا في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار القبر وفرن الفارض والام لا بلده منشأ آخر

يكون وجوده بلا اعتبار العقل وانزاعه فان كان هذا المنشأ يقتضى امر انزاعي عيا يجرى الكلام في منشئه
ويقتضى بالانزاع الى امر موجود في الواقع مع عزل الخلق عن الاعتبار العقلي والملاحظة الذهنية تكون
في الحقيقة منشأ لتلك الانزاعيات فلو الامر الموجود في نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة والاعتبار

هو المسمى بالشخص قد خالفوا فيه فذهب بعضهم كما ذهب الى انزاعه في غير والى انجز من الشخص نسبة
الى المادية نسبة الفصل الى الجنس وقد مر تقريره في المذهب محصلا وانعزل عن عليه الشان في حواشي
في شتى المواقف بروجه ثلثة الاول ان حقيقة الشخص على هذا التقدير يكون مركبة من النوع والشخص
فكما انجبيا يجب ان يكون تحت ذاتها جزا ان خارجا ان اذا انجزه الذي في تحت انجزه انجزه انجزه

ومن المين ان ليس ههنا جز خارجي غير المادة والمصورة اليقين بخلافهما الخمس والنفس الثاني
 ان الشخص لو كان جزاً عقلياً للشخص لوجب ان كل عليه عللاً بالذات واللازم باطل اذ لا يتصور الاكوار
 الحقيقي من الشخص الذي هو شخص بذاته وبين الشخص الذي ليس شخصاً بذاته الثالث انه يلزم من
 هذا القول ان لا يقال ان الذين ما هو حقيقة الشيء بل ما هو جز منه لان الشيء لا يخص بل في الذين هو
 ثابت يعلم ان الاعراض الابل مبنية على تلامذ التكميل والفاعل يكون الشخص جزء من حقيقة الشخص
 فذلك الامر لا غير واراد عليه صلاً واما الاعراض الثاني فمضى غاية السقوط اذ قد عرفت في تقريره ان
 ان صاحبه انما يقول ان الماهية التي ليست بشخص متحدة مع الشخص بالذات وذلك بان الماهية لا
 نسبت بالقياس الى الاشياء من فم اليها الشخص لا على انه خارج عنها لاحتمال على انه يحصل لها بها
 ويغير النوع بانها يحصل من واحد فذلك الواحد بعينه النوع وبعبارة الشخص لا يقول ان ههنا شخص
 شخص بالذات الا من شخص بالعرض هما سواء متحدتين بالذات حتى يرد عليه قال فلهذا لا يراد مني على عدم فهم المراد
 واما لا يراد الثالث فبعبارة ان اللازم لزم عند الفاعل يكون الشخص جزء من حقيقة الشخص لا يقول ان
 في الذين جزء من الشخص الذي شخص في الذين شخص كخر على النحو الذي ذكرناه في الامران المعلوم ان يكون جزء من
 وقد يورد على هذا المذهب الابل ان اتحاد بين الاثنين فاعل ومنه مبنيهم الى ان الشخص عارض للماهية
 مبنيهم اليها في الواقع والماهية من حيث هي هي الموجودة في الخارج معروفة شخص وتصير بمرور الشخصيات
 البكيرة اشخاصاً متعددة موجودة بوجوهات متعددة فالوجود في الخارج شيئاً ان الماهية لا بشرط شي شخص
 وهي الماهية المعروفة للشخص في المذهب بالعلل ما اولاً فلا يمكن ان الشخص عارض للماهية في نفس الامر
 منفصل اليها فلا بد ان يكون الماهية متقدمة بالذات على عرض هذا العارض او تقدم مرتبة بالعرض
 مرتبة العارض ضروري فلا يخلو ان يكون الماهية متلك مرتبة فاما اولاً لا يسيل الى الثاني اذ لو لم تكن الماهية
 في تلك المرتبة اذا تكون شيئاً صرفاً فلا معنى لتقدمها على العارض لا العارض لا العارض كما على الاول لا بد
 ان يكون الماهية في تلك المرتبة متميزة بها اذ لا تميز ليس لذات مع لا استيعاج في امتيازها الى هذا الشخص
 العارض فلا يكون ما فرض له الامتياز ما به الامتياز فلم يبق ما فرض شخصاً شخصاً اذ الشخص عبارة كلية الاشياء
 وقد يتحقق ان هذا العارض ليس شيئاً للامتياز واما ثانياً فلا يمكن ان الشخص عارض للماهية منضماً اليها فلا يمكن
 ان يكون قائماً بها وما لا فيها اذا العارض عبارة عن القيام بالكل ومن المقرر في مدارك الحكماء ان تعين الحال
 فرع لتعين المعنى فالحقيقة التي هي عرض الشخص في نفس الامر متعينة في نفس الامر قبل عرض الشخص ولو قبلته
 بالذات فلا يكون هذا العارض شخصاً بمعنى ما به الامتياز وتعين واما ثالثاً فلا قد ثبت في محله ان الماهية موجودة

بجعل البسيط بمعنى ان الزائد اقل في الواقع نفس الماهية بل زيادة امر وعروض عارضات فلهذا حقيقة
 من الصانع بجعله كثيرة فاما ان يكون اثر كل من تلك الحمول نفس الحقيقة بل زيادة امر وعروض
 يكون نفس الماهية بل زيادة امر وعروض عارضات فلهذا حقيقة بل زيادة امر وعروض عارضات فلهذا حقيقة
 لعروض الشخصات مثل في تعدد اوتمايزها اصلا فلا يكون للشخص عبارة عن الماهية المعروفة للشخص
 بل الماهية بنفسها بل انعام امر وعروض عارضات فلهذا حقيقة بل زيادة امر وعروض عارضات فلهذا حقيقة
 ان يكون اثر كل من تلك الحمول الشخصات الماهية بذلك الماهية الذي هو الشخص فيكون اثر كل حمول فلهذا حقيقة
 بذلك الماهية انما هي بطول القول بجعل البسيط واما قيل ان الزائد اقل في الواقع نفس الماهية المعروفة
 للشخص فاما يصح على القول بجعل المركب ولا يصح على تقدير القول بجعل البسيط بل زيادة امر وعروض
 للماهية ان كان كل حمول فلا يكون اثره اقل الماهية المعروفة للشخص لا يقال اثر كل حمول عروض الشخص
 لانه نقول يمكن اثره بجعل غلط الماهية بالشخص فيكون كل حمول موقفا وان كان عروض الشخص بل يمكن
 الماهية المعروفة للشخص اثره الجمل وبالعلة لما كان بجعل البسيط ان الزائد اقل في الواقع نفس الماهية التي لم يكن
 شيئا قبل ايجال فلهذا حقيقة بل زيادة امر وعروض عارضات فلهذا حقيقة بل زيادة امر وعروض عارضات فلهذا حقيقة
 انما هي بالعارض كان لا ذكره في القائل وجوز فثبت انه على تقدير القول بجعل البسيط لا مجال
 للقول بكون الشخص عارضا عن عوارض الماهية كما لا يخفى على من فهم سليم وتحقيق المقام ان جهات معين
 مشهورين الاول نفي وجود كل ما ليس في الخارج والقول بان الموجود في الخارج انما هي الاشخاص هي جهات
 بسيطة والطبائع الكلية متفرعات عقلية تنتمي لها العقل من تلك الهويات البسيطة فالطبائع على هذا الوجه ليست
 بموجودة الا في الذهن بعد التفرع والهويات البسيطة التي هي موجودة من ايش لا تفرع الطبائع ومما ينافي نفسها
 والشخصات الحقيقية نفس ذاتها البسيطة وليست حقيقة مشتركة بين تلك الهويات بل هي معروضة للشخصات معروضة
 بوجودات متعددة بعروض شخصات كثيرة في نفس الامر لا باعتبار الذهن انما هو على هذا المذهب ليس الشخص امرا
 منسندا الى الماهية او الماهية موجودة في الخارج حتى ينعيم اليها الشخص الامر حقيقة الشخص ان حقيقة الشخص
 ليست الهوية البسيطة المتأخرة عن الاعداد نفسها وليست حقيقة الكلية موجودة في الخارج حتى يكون الشخص فذلك
 الحقيقة بآثار من حقيقة الشخص ما توهم السيد الحق تدبر في الشرع ان القول بخبرته الشخص حقيقة الشخصية
 بمعنى على ان لا يوجد في الخارج الاشخاص والكليات متفرعات عقلية عنها ليس شيئا اذ لا يمكن الطبائع موجودة
 في الخارج بل صابرة في اعتبار العقل فقط فاشيئ يكون نسبة الى الشخص نسبة بجعل كل الفصل بل الطبائع على
 تقدير القول بكون الشخص جزءا من حقيقة الشخص موجودة بمعنى وجود الاشخاص بل ان الشخص موجود بمعنى وجود النوع

فانه لاسترة في دخول كليهما في المفهوم التفسيرى لهما فالقول بخلافه لا يتأتى الا بالتركيب المتكلف بان يقال
الدخول بالنسبة الى العنوان الخارج بالنسبة الى المعنوي قوله يقال ان الدخول في المفهوم التفسيرى
عليه عبارة الا ان المعنوي حيث قال في ان معناه النظر فيعتبر التقيد على انه تقيد ولا يجعل للاتفات ليسه
بالذات من حيث انه امر يتبع الطبيعة كما لا يخفى الى ان يصير هو قيداً

والثاني القول بوجود الكلى الطبيعية في الخارج وعلى هذا ان يقال انه جزء للحقيقة الشخصية وتتمتع بها احوال
الفصل مع النوع كما هو في هب صاحب المواقف وغيره وهذا يقتضى اطل لما ثبت من ابطال اتحاد الاثنين
مطلقاً واما ان يقال ان الحقيقة الكلية من حيث هي هي مجموعيتها من الجاهل بتغير شخصاتها فانها على
بلا زيادة امر عليها وعرض عارض لها متغيرة ومتشعبة وتلك الذات كما انها ما بالاشتراك كك
ما بالاشتراك لا يقتضى بلا عرض عارض والاتصاف امر متغير بينهما كلي وعام مشترك مطلبين بينهما
خاص مشترك وعين فان قامت هذه الاوصاف بتبانية اذ العموم يتأني الخصوص والاطلاق والاشتراك
الشخص والتغير فيكون مجتمع في واحدة قامت معنى الكلية بالعموم والاطلاق والاشتراك ليس الا ان الحقيقة
ليست بمقصورة على تعيين ومجموعة على خصوصية بل هي متغيرة بتغيرات متغيرة ومتغيرة بتغيرات
كشيرة فالكلية والاشتراك والعموم والاطلاق ليست منافية للتعيين والخصوصية مطلقاً بل هي
تعيين والخصم على شخص يتأني الاوصاف المذكورة وهذا المذهب هو الحق وبالاتباع حق والذليل
عليه انه قد ثبت وجود الكلى الطبيعية في الخارج بدلائل قاطعة وبراهين ساطعة لا مجال فيها للشك والرد
ومبني ثبوت وجود الكلى الطبيعية في الخارج لا سبيل الى القول بكون الشخص عارضاً اصلاً سواء كان
منضماً او منفزاً وايراد دلائل وجود الكلى الطبيعية في هذا المصداق يستدعى خروجاً عما فيه الكلام
قوله فانه لاسترة او لا يخفى ان المفهوم التفسيرى للخصم ليس الا الكلى المضاعف الى تيداً او لا يخفى
بان يكون التقيد من حيث هو تقيداً من حيث انه رابط بين المطلق والقيود مرة للموالية الطرفين بالذات
وغيرها فيها والقيود هي المضاعف ليد او لخصم خارجة عنها كما هو موضح في عبارة الا ان المعنوي التي يستلزمها
فالحقيقة ليس اختلاف في مفهوم المحضة املاً اذ مفهومها ليس الا المطلق المضاعف من حيث انه مضاعف الموصوف
من حيث انه موصوف بان يكون المضاعف ليد او لخصم خارجة عنها والتقيد بما هو كماله اقله فيما لم يخلو من حيث
بالمفهوم التفسيرى للخصم الالفاظ التي يعبر بها عن مصداق المحضة كما يقال وجود زيد رجلة للموجود ولا ريب ان
زيد ادخل في ذلك المركب الاضافي فنصار القيد لا يكثر داخل في المفهوم التفسيرى للخصم ولا يخفى سماجيت
قوله فيعتبر التقيد التام وذلك لان لم يعتبر التقيد من حيث انه تقيد بل من حيث انه قيد بالكم فحده بل مجموعاً

الا انه غير القيد الاصل فتعود كونه فراوانا بحسب ما يستشعر بان المعبر في كل مرتبة كالتقدير على انه لو لم يلاحظ القيد
بالاكتفاء اليه على ان يتحدى طبيعة القيد بما هو تقديره ويقير فيه أمر حيث هو نفسه فهو من الغفلات كان منا حجة
التقدير ولو اعتبره القيد فيه كان المعبر بتقديره القيد في تقديره القيد وبكثير الى حيث انتهى الملاحظة الفصل

ثم هنالك ما هو من غير ما تكون بقية من بعض شي واحد فلا يكون منها اعتبارا بالانظر الى التقييد والتقييد
مستقلة تعدد بعضها كما هو خارجا فلا بد من اعتبار التقييد مع التقييد حتى يحصل التقييد ثم كذا حاله في التقييد التقييد
التقييد الى غير النهاية كما يذهب بسبب سبب اللزومات الى الابدية وكما ان غم يوجد من اللزوم اللزوم من غير اللزوم
هذه اللزومات كما ان ما يكون بين المطلق والتقييد لا يترفع من التقييد الى غير النهاية فيلزم ان لا يحصل
بكنها تفصيلا اصلا لا تنوع احاطة الزمن بالاعتبار واما ما عجب بعض المتقين قد سرق بان التقييد ليس
معدوم حتى يكون خصصه الاضافة او التخصيص بل معنى حرفي بالمطلق والتقييد نعم لو لو خط التقييد من حيث انه
معنى مستقل فلا بد في جعله من اعتبار التقييد وكذا الى ان انتهى الاعتبار فلا يلزم عدم استقلال التقييد
قوله الا انه غير التقييد الاصل قال في الحاشية كما تقول وجوده مثلا فريد الوجود لانه ملحوظ ولطقت اليه
من حيث انه امر مقترع لطبيعة الوجود ونسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقييد وارتباط لا من حيث انها
امر مستقل مقترع لطبيعة لانهما لو خلقت بهذا الوجه صار التقييد قيد من القيود وكما ان زيد اقيس الا
انه غير التقييد الاول وهو زيد فتمتدوا بحصة فردا وهو خلاف المفرد من انتهى واما صلبه انه لو كان التقييد
واخلافي معنونه بحصة فحققتها يلزم كون الحصة فردا او الفرد عبارة عما يكون التقييد والتقييد كلاهما
واخليين فيروح هذا ايضا كذا اذا اعتبر فيه قيد التقييد والتقييد به او لا معنى للاعتبار التقييد قيد من قيود
اعتبار التقييد به وقال بعضنا نظري كلام الشارح المراد بالفرد في قوله فتعدوا بحصة فسردها الشخص
لانه لو كان المراد به الفرد الاصطلاحي الذي يكون التقييد والتقييد كلاهما واخليين فيه لم يصح قوله فتعدوا بحصة
فردا لان التقييد والتقييد ليسا باخليين في هذه الحصة لان القيد الاصل كان خارجا عنها كما هو مقتضى
تفسيره وان التقييد ما صار خارجا لان بعد صيرورة قيد فيكون التقييد والتقييد كلاهما خارجين عنها
غير واخليين فيها فلا يكون الحصة فردا مصطلح بل شخصا مصطلح وهو ايضا خلاف المفرد من كمال ان كونه فردا
مصطلح خلاف المفرد من قول لا يخفى ما فيه اما ولا خلاف ان قوله لان التقييد والتقييد
في غاية السقوط اذا التقييد والتقييد اللذان هما واخلافي في هذه الحصة هو قيد التقييد والتقييد كما نبهنا عليه
ولا يلزم من خروج القيد الاصل عنها ان يكون قيد التقييد والتقييد به خارجين عنه بل لا بد من كون القيد
امرا مقترعا مع الطبيعة كونه وكون التقييد به واخليين فيها والا فلا معنى لكون التقييد امرا مقترعا مع الطبيعة

ولذلك كان كل كمي نوعا بالقياس إلى جمعيته وكانت الحجة بعينها هي الطبيعة والفرق نحو من الاستعداد
قوله كما ان نسبة الخ إلى على رأى الحاشي القائل يكون حقيقة القضية هو الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما

واما ما يقال ان قوله ان تقيد باصدار خارجا الآن الخ محض جبر لان اطلاق التقيد من حيث انه
امر معتبر مع الطبيعة فكيف يكون خارجا عنه بل القول بكونه خارجا عنه بعد مبدئية امر متبرع بالظن في قول المتكلمين
واما ما يقال ان قوله لا معنى للكون المحضة فهو بمعنى الشخص على تقدير كون التقيد قيد خارجا كما التقيد الاصل
الشخص ليس عبارة عما يكون القيد خارجا عنه بل عما يكون التقيد والتقيد كلاهما خارجين عنه والتقيد بهذا
أي بالتقيد واثبت في هذه المحضة قطعا فكيف يكون الطبيعة المقيدة مع قيد التقيد على تقدير كون هذا القيد
خارجا عنه شيئا واما ما يقال ان قوله كما ان كونه فردا معطى الخ القائل لا معنى على ما ذكره في هذا القول
اي قوله احتمال ان يكون على ما ذكره لكونه محض فردا معطى لانه لا بد ان يكون القيد خارجا عن المحضة لانه
عبارة عما يكون التقيد داخلها وفيما والتقيد خارجا عنها فانما جبر التقيد قيد اكان خارجا اي كمال
فليس يكون التقيد والتقيد كلاهما خارجين فمفسر شيئا بعين ما ذكره واما خامسا فلانه يفهم من هذا القول ان
كون المحضة فردا معطى كما لا يخفى فلا وجه لعل كلام صاحب الاخر السمين على ما حمل مع بعده لفتنا ومعنى
قوله ولذلك كان كل كمي الخ قيل قوله لا لا يسخ طبا لان التقيد قد يكون جزيا وقد يكون كليا فليس يمكن
نوعا بالنسبة إلى الشخص من اعدا الأخير لان التباين لا يسمي الاول لاكثر الاضافة الى الاخر وانما قيل
تقدير كون التقيد كليا يكون المحضة مستفاسا على وجه صحيح فغيره على النسبة الى المحضة في هذا الكلام ثم انما قيل
قوله اي على رأى الحاشي آه قد فهم السامع ان معنى القضية هو الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما
فالنسبة ليست بجزء من حقيقتها بل جزئ من وجودها وقد افاد من كلام المحقق الطوسي في الاساس حيث قال فيه
اجزاي قضية ازوديش وجوده وهذا القول مع كونه مخالفا لما صرح الشيخ في الشارح والنهاية حيث قال في الشارح والنهاية
يحبس الامر في نفسه فورا ان القضية المحلقة تتم بامور ثلاثة فانهما يتم معنى الموضوع ومعنى المحمول ونسبة بينهما
اجتماع اليعاني في اليمين من كونها هي حقيقة ومحملة فيه بل يحتاج الى ان يعتقد مع كل النسبة التي بين المعنيين
بما يجب ان يثبت في النهاية القضية والخبر كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدق او كذب مما
العمل الصحيح بطلانه لا يخفى في القضية لقول كمال السند في الكذب قول صادق وكاذب الجملة القضية
ربطت لهما عبارة عن قول في نفسه بالحكمة ولا زيبان الموضوع والمحمول سواء اخذت حال كون النسبة رابطة
او لم تكن في ذلك ليسا بجمعتين املا ولا يصح ايقناهما بالصدق والكذب بل يقدر النسبة التامة المحضة
انها بلا اعتبار النسبة التامة من غير ان ولا يفي الاقناع المعنوية بالصدق والكذب

قوله والفرق بينهما بين الشخص الخ يعني ان معنوي الشخص حقيقة وان كان هو الطبيعي لا امر خارجي لهما
 معنويان حسب المعنويان والتعبير فان الطبيعة اذا ارسلت بعنوان الاكثانات الاقتران بالعوارض تسمى
 ومعنويان الاقتران بالطبيعة التوسيعية والاضافية الحاصلة باقتلها مع تلك العوارض تسمى حقيقة فالشخص حسب
 والاسم يختلف باختلاف الاعتبار

كما صرح المحقق الذي في حاشي شرح التجريد والحاصل ان الطبيعة انما هي مناط الحقيقة ودار الحكيم نظر لها خارج
 عن حقيقة وقال بعض المحققين قد مر من انهم قد مر جوابان للحقيقة المحيطة انما تصدق اذا كانت حقيقة المادة وانما لا تصدق
 تكون كذبة فلا بد من جعل البهية فيها والا فلا معنى للتصديق بالصدق الكذب بالنظر الى مطابقته الحقيقة المادة والحقيقة حاشية
 من حقيقة البهية فيكون قد مر في قوله في سائر المقضايا البقرة فقط نظر الى ان عرصة الشارح منسوبة الى ابن ابي عمير
 قوله لهما معنويان الخ اقول في الكلام عجيب جدا اما اولها فلك قد عرفت فيما سبق ان الشخص عبارة عن الكل
 من دون اعتبار القبر وقرين العارض سواء قيل ان الشخص منقسم الى الماهية او منقسم عنها او جز من الشخص او يقال الكل
 يتخصص في الواقع بنفس في اية بلا الغنم امر وعروض عارض كما هو الحق والحقيقة عبارة عن الكل الشخص
 في الحاصل ففصل فقط فالفرق بين الحقيقة والشخص بحسب المصادق والمعنون لا بحسب العنوان فقط
 واما ثانيا فلان لو كان الشخص عبارة عن الطبيعة المحيطة بعنوان الاقتران والاكثانات بالعوارض لزم
 ان يكون الشخص امرا اعتباريا غير موجود في الخارج اذا الطبيعة المحيطة بهذا العنوان ليست موجودة الا
 في ظرف الحساسة وليست موجودة في الخارج املا واما ثانيا فلان لو كان الشخص عبارة عن المصادق الشخص
 ومعنونه ليس الا الطبيعة بلا امر خارج لا معنى للقول بان الشخص عبارة عن الطبيعة المحيطة بعنوان الاكثانات
 والاقتران بالعوارض اذ لا يصح القول بكون حقيقة الشخص عبارة عن نفس الطبيعة بلا امر خارج الا اذا
 قيل ان الطبيعة تكون متشعبة بنفسها في اسرار الوجود وبها الاشتراك نفس بابه الاستيعاد ولا احتمال
 ان يكون الشخص عبارة عن الطبيعة المحيطة بعنوان الاكثانات والاقتران بالعوارض اذ لا يدخل في العوارض
 في الحقيقة اصلا فضلا عن ان يكون لها الطبيعة مع الاكثانات والاقتران بالعوارض مناطا لكونها شخصا
 واما رابعا فلان قد مر في حاشي فيما سبق بكون الحقيقة فيما للشخص مع هذا التصريح كيف لا ينعى القول
 بكون الفرق بينهما بحسب العنوان فقط اذ التناظر بحسب العنوان لا يوجب كونها شيئا مابيا بل كما لا يستغنى
 واما خامسا فلان ان اراد ان معنوي الحقيقة مطلقا سواء كان حقيقة الكل الاثر في الاعتباري وحقيقة الكل
 الموجود في الخارج ومعنوي الشخص واحد فلا ينبغي بطلان اذ يحصل المعاني الاثر في حقيقة الشخص ليس معنويها واحدا قطعاً
 وان اراد ان معنوي الشخص الكليات الموجودة والشخص واحد مع كونه فلاف بالمباد من عبارة غير نافع هنا كما لا

لما ان مصداق الموضوع المقتضى القداية والطبيعة هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار ملاحظتها من حيث هي صفة
المعوم والوحدة الذاتية لكن لا يمكن حينئذ اطلاق الاعتبارية على الافراد كحقيقة ذلك الشخصية المعوم الا ان يقال
انه ايضا باعتبار العنوان الاعتبارية التي هي حوامل اعتبارية في مفهوم واحد وان كان

قوله لما ان مصداق الموضوع المقتضى القداية والطبيعة ليس حسب العنوان
فقط بل حسب المصداق اليتيم وان كان التقدير في المصداق حسب اعتبار حيث هو حوالا في موضوع المعوم
المطلق من حيث هو بمراد بل لا يلاحظ المطلق نفسه ولا يلاحظ منه شيء آخر حتى الاطلاق ويوضوع الطبيعة المطلق
من حيث هو مطلق بان لا يلاحظ تقييده الاطلاق في العنوان الثاني المعنون والا لم يكن المطلق مطلقا
والاول اعلم من الثاني ان تحقق فرد وتنفق بافتقار والثاني يتحقق تحقق فرد ولا يفتقار اليه
جميع الافراد ويجزى على الاول احكام المعوم والخصوص جميعا وعلى الثاني احكام المعوم فقط وغير ذلك
من الاحكام المختصة بالاول من الثاني فلو كان التباين بينهما بمحض العنوان لم تكن مناهات تلك الاحكام المختصة
قوله لكن يتكلم انت تعلم انه لو انكر وجود كل الطبيعي في الخارج فلا يصح القول بكون الفرق بين
والشخص حسب العنوان فقط اسما فلا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد كحقيقة ذلك الشخصية
ولو قيل بوجوده في الخارج فيرد انه لا يصح القول بكون الشخص اعتبارية مطلقا منزهة ان شخص اعتبارية
الموجودة في الاعيان ليست باعتبارية وانما هي كليات لا تراعى في كونها تراعى اعتبارية
سواء قيل بدخل التقييد في عنوان الحق فقط او في منزلهما اليه فالصواب في تقرير الاشكال ان يقال لما ان
معنون الحق والشخص واحد وانما التباين بينهما حسب التعبير والعنوان فقط فلا يصح القول بكون الافراد
الخصخصة اعتبارية مطلقا لعدم كون التقييد جزءا من حقيقة قابل انما يصح في شخص الكليات التي هي
والتحقق لما في بعض المحققين قد يرد ان الحق عبارة عن الكل المتخصص باعتبار العقل فقط بان يكون
المتخصص بالتقييد باعتبار العقل وقوله وهذا المتخصص لا يرب ان اعتباري وانما الشخص عبارة
عن الكل المتخصص في الواقع بل اعتبار العقل وقوله لا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد كحقيقة
دون الشخصية لكن هذا مخالف لما قال في حاشي شرح التهذيب قد سبق نقله من حاشي
قوله اللهم الا ان يقال انه راجع الى المشار اليه بقوله اللهم ظاهرا لانه لما لم يكن التقييد الذي هو امر اعتباري
في معنون الحق حقيقة قابل في مفهومها وعنوانها فقط فلا وجه لاطلاق الاعتبارية على الافراد كحقيقة ذلك
اذ اعتبارية العنوان لا يوجب اعتبارية المعنون بالجملة اطلاقا الاعتبارية على الافراد كحقيقة ذلك الشخصية
ليس الا باعتبار العنوان بمعنى ان عنوانها اعتباري بخلاف التقييد فيها وهذا لا يوجب كون عنوان الافراد اعتبارية فافهم

واما الاشكال بانه حينئذ لا وجه لكون الافراد الشخصية موجودة استواجبة لافراد الجمعية اموراً ذهنية كما
 وان في المستعمل باني بعد فان الفرق المذكور في هذا المقام لا يجد من النفا كما لا يخفى على من له راية سليمة فافهم

قوله واما الاشكال . اقول انت تميز بان كان العقل يكون التقدير الذي هو امر اعتباري داخل في عنوان
 المحنة فافهم ان كون المحنة امر اعتباري فوجبه في دفع هذا الاشكال لا يخلو ان المحنة لما كانت اعتبارية لخل
 التقدير في عنوانها ومضمونها فلا يكون موجودة الا في الذهن بطلان الشخص فانه موجود الخارج لعدم فعل الامر الا
 في عنوانه وان لم يكن الفرق يكون عنوان المحنة اعتباري وعنوان الشخص امر حقيقي فافهم ان كون المحنة امر اعتباري
 فكما انه غير موجود في دفع هذا الاشكال غير محذور في الاشكال الاول فيقال لا يصلح اطلاق الاعتبار على الافراد
 باعتبار العنوان من ان عنوانها اعتباري لخل التقدير فيها وما يكونها موجودة ذهنية فقط فانها يصح وكما حقيقتهما
 امر اعتباري وان لم يكن بل لا نقول كما ان يصح اطلاق الاعتبار على المحنة بمعنى ان عنوانها اعتباري كما يصح القول
 بكونها موجودة ذهنية فقط بمعنى ان عنوانها لا يكون موجوداً في الذهن كما لا يصح القول بكونها موجودة ذهنية
 فقط باعتبار حقيقتهما وعنوانها كالمصح القول بكونها اعتبارية اي اعتبار حقيقتهما وعنوانها والمحقق ان على
 تقدير القول بان التقدير دخل في مضمون المحنة وعنوانها فقط لا يصح القول بكونها اعتبارية مطلقاً ولا بكونها موجودة
 في الذهن كذا الاول بان المحنة عبارة عن الكل المتخصص في اعتبار العقل فقط كما قدرت الاشياء ليس

قوله فافهم قال في الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المتعبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض العوارض
 في الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة في الخارج وتعتبر في المحنة هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تحقق في الخارج
 فالطبيعة التي تحقق في الخارج والاشياء في الخارج لا يكون لها في الخارج الاقتران بالنسبة والنسبة انما تحقق في الخارج
 من الماهية التي تنقسم بالاضمام امر وعرض عارض فليس المتعبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض بل بالماهية
 ليس عبارة عن الماهية المتضمنة للعوارض اما انما يقال ان الطبيعة باعتبار الاقتران بالعوارض ليست موجودة في
 في الذهن فافهم ان كونها موجودة في الخارج بهذا الاعتبار يصلح ضم الماهية المعروفة للعوارض موجودة في الخارج لكن
 لا يصلح للعوارض في وجودها لصلاب الطبيعة نفس في اتمامها لعروض عارض من زيادة شئ تغيير موجودة في ظرف التغير
 واما ما قلناه ان كان المراد بقوله المتعبر في المحنة هو الاقتران بالنسبة كذا ان المتعبر في حقيقة المحنة ومعناها هو الاقتران
 بالنسبة فليس هناك لكون موجودة الا في الذهن لكنه غير محذور في الاشكال ليس الا على تقدير القول بدخول التقدير
 في عنوان المحنة ومعناها فقط واما الاول ان النسبة اي التقدير دخل في حقيقة المحنة ومعناها فلا بد ان الاشكال
 وان كان كذا ادبرها ان المتعبر في عنوان المحنة ومعناها هو الاقتران بالنسبة فكون النسبة متحقق في الذهن لا يستلزم
 كون المحنة موجودة فيه اذ النسبة على هذا التقدير غير داخل في حقيقة بل في مضمونها وعنوانها فقط فافهم

قوله وافتراده ايراد حقيقة قال لمشي في ماستيه على شرح المواقف الوجودية بمعنى المصدرى لا التزمى كذا في
المصدرية لا تخصص الالبا لاشاعات التقييد ان حقيقة ليست لا مفهوم موقفاً في افراد ليست مفهومها كذا في التزمى
مفهومها عارضة لوقتها كانت محمولة عليها بالاشتقاق لولا الموطاة والالبا التزمى كذا في الوجود موقفاً

لكون الامور الحقيقية موجودة في حقيقة فلا بد من الاشكال وقد اعترفنا ان التزمى بان كون مفهوم
امرا اعتباريا لا يجدي في دفع هذا الاشكال واما رابعا فلان اذا كان المعبر في الشخص من الاقران بالوجود
وفي الحقيقة هو الاقران بالنسبة لمفهوم مشترك واحد ليس ان قد مشترك يكون مفهومها واحدا بل اعتباريا
ولعل الكلام وجهه لا يمسله والتحقيق انه ليس المعبر في الشخص من الاقران بالعوارض بل الشخص عبارة
عن الكلي المستخلص نفس ذات بلا زيادة امر وعرض ما من ان قد عرفنا ان الشخص ليس امرا ذاتيا بل
عارضه ايضا لا اثره على سناط وجوده الكلي في الخارج اقرانه بالعوارض اما الحقيقة فهي عبارة عن كلي
المستخلص من كماله لا يقتل فقط واعتباره فلا احتمال لكونها موجودة مع قطع النظر عن اعتبارها كذا في
قوله حقيقة ليست آه اعلم ان قد جازية الحق قدس سره الشريف في شرح المواقف ان يكون لمفهوم الوجود
حقيقة موقفاً لا يصدق كذا المفهوم لا التزمى عليها صدقاً عرضياً وضع ان ليس الحقيقة نظرية سوى هذا المفهوم
البيدي هو المقهور مختص عليه الشان في حاشية بقا قد قلنا لمشي واد عليه ثباته بان لما جازية لا يقع كون مفهوم
عارضا حقيقة فلا يتبعه ان كون الوجود الذي هو حقيقة الوجود المصدرى وموقفه هو الوجود حقيقة لا الوجود
المصدرى وجن من وجوبه موجودا خارجيا لا يقال الكلام في الوجود المصدرى ليس من شأن الوجود كذا في
لانا نقول لو كان المراد ليس من شأن هذا المفهوم ان يكون وجودا في الخارج حقيقة لم يكن لمفهوم وجود
في الخارج بل انما لم وجود حقيقة فيه وان كان المراد ليس من شأن الوجود في الخارج اصله لا ينفك حقيقة
او ليس حقيقة اخرى سوى مفهومه لا التزمى فيه اول المسئلة ومارة بان الشان نفسه معترف في موضع
من كتبه بان الوجود المصدرى يخرج عن الوجود بمعنى باب المجرية وهو منشأ لا تزعج الوجود المصدرى
بكون الوجود بمعنى باب المجرية معروضا للوجود بمعنى المصدرى وكون الوجود بمعنى المصدرى عارضا له
ينظر من هذا الكلام ان ليس الوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البيدي هو المقهور فان قلت مع قوله ان ليس
الوجود المصدرى حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البيدي المقهور وان كان للوجود لخلق حقيقة موجودة في الخارج
وهي منشأ لا تزعج الوجود المصدرى قلت هذا ظاهر جدا فكل ما ذكره الاشابة لتدويل لا باطل الا ان يقال
هذا وان كان بيديا لكن لما نحن على بعض الالفاظ من جهة عليه بقوله كذا آه واقول الحق ان موازنة الشان
على شان المواقف يرجع الى موازنة الحقيقة لان خرف شان المواقف ان الوجود قد يطلق على الوجود

والثاني يتلزم من المعنى المصدق هو اعطاه على ضرورة انتهى قال الاستاذ وانه قد تقرر في المقال على ما يظهر
بالبيان وانه علم حقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت متباينة لمحض ما يصدق الوجود عليهم
بعدم الصدقين لانه من لوازم الفرقية والتالي بجملة شقية باطل فالقدم مثله انما لا يكون
الاشتقاق فلا في تلك الفروقات في تلك التقدير عرض لمحض الوجود قطع نظر عن مقتضى ان

وقد يطلق على منشأ النزاع وهو الوجود بمعنى باب الوجودية غاية الامر ان يسمى الوجود الذي هو منشأ النزاع الوجود
المصدرى حقيقة الوجود المصدرى الشارح قد صرح في حاشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه
من المعنى المصدرى او حقيقة ليس الا باعتبار الذهن وحقيقة متحققة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن وحاشي
كلامه يعبر ان شامرا من مستحقان على ان الوجود له حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصوري وهو
منشأ الأنا حقيقة ونسباً للنزاع الوجود والمصدرى وانما النزاع في ان الشارح لا يسميه حقيقة الوجود
المصدرى بل يقول ان حقيقة مغايرة للوجود المصدرى وحقيقة الوجود المصدرى ليست الا ما حصل
في الذهن حين النزاع وشارح المواقف يقول انه حقيقة الوجود المصدرى ولعل مراده بكون حقيقة
الوجود المصدرى كونه منشأ للنزاع على تسليم حق نزاع الاس في اللفظ فاعلم بوثوق
قوله وانما لا يستلزم الخ او على سبيل بيان هذا بخالف ما يدل عليه كلامه في هذا الكتاب وفي غير
من كتبه من حمل الجملة الادراكية مواظاة على اصولها كما حصلته وتاميل ان الحالة الادراكية من المجرى
الخارجية عنده وليس معنى مصدرى حتى يتضح حملها مواظاة على غير خصوصها فغاية ما يمكن ان ينكشف ان شامرا
قوله تصور هذا المثال وانما اختيار مستأنف محض وغير من نظري كلام الشارح الى تقدير كلامه لانه لا يلزم ما ذكره
في اشتقاق الوجود والوجود لا يكون موجبا خارجيا مستقرا في شأنه من تقديره مستأنف محض ولا من المعنى
قوله ان افراد الوجود آراءه ظاهر في الكلام يدل على ان عرض الشارح ان ليس للوجود مطلقا فخر غير الحقيقة
ليس الا ما حصل في الذهن حين النزاع مع انه قال في حاشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه
من المعنى المصدرى لان هذا المعنى المصدرى يتحقق باعتبار العقل والنزاع الذهن حقيقة متحققة مع قطع النظر
عن ذهن الناظر اعتبارا معتبرا كما يشهد به الضرورة العقلية فمفهوم الوجود مغايرة حقيقة ذلك الحقيقة على تكلم
النظر البديهي منشأ للنزاع هذا المفهوم ومطابق لصداقه وحذاق محله انتهى وهذا الكلام نص على كون حقيقة
الوجود مغايرة للمفهوم فكيف يحمل كلامه على ان ليس للوجود مطلقا حقيقة اخرى سوى مفهوم المصدرى فعمل المراد
بافراد الوجود افراد الوجود المصدرى وانما ترك هذا التقيد لكونه معناه كلام الشارح +
قوله فلان ذلك المعنى آراءه اقول ان اراد بعبارة حقيقة الوجود المفرد على ذلك التقدير فمفهوم

وماتيانه ذلك فهو موجود خارجي فهذا اليك كذلك ومقتضى ان لم يعرض لذلك المفرد فمفرد آخر من الموجودات
عليك حال جميع الموجودات كذلك فلا حاجة الى المفرد المتاخر في شيء منها لانه لا تفاوت في نحو الموجودية بشهادة
الوجودان والا فذلك المفرد فمفرد آخر وبكذا فيتم تسلسل ذلك خلفه وبهذا باطل

حصة الوجود الى المفرد بان يكون في الواقع امران احدهما العارض والاخر المعروض ويكون احدهما قائما
بالآخر قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات فلا ريب في بطلان اذا العوض بهذا المعنى لانه لا يتصور الا في
الانضمامية لاني حصة الوجود المعصدي وان اراد وجهه ان يطلع الوجود المعصدي عنه على ذلك التقدير لم يكن
لا يستلزم عروضا لمع قطع النظر عن تحققه في ذهن باحثي بل يزم كونه موجودا خارجيا على ان الشارح قد مر
في حواشي شرح المواظف بان عروض الوجود للماهية اية ماهية كانت انما هو في خصوص لحاظ الذين ان ليس في الحاشية
الا للماهية ثم نقل الغرض من التحليل متخرج عنها الوجود فيلحظ للماهية معروضة عن الوجود ويستقر بان يكون الماهية
معروضة للوجود في هذه الملاحظة مفروض الوجود في عند عبارة عن انضمام العارض الى المعروض فيلحظ
فقط في الصفات التي بالوجود وعرض الوجود في خصوص لحاظ الذين على ما به فليكن مسح توجبه كما
بان حصة الوجود عن لفظه على تقدير معدتها عليه شتة فاقام قطع النظر عن تحققه في ذهن باحثي
قوله وماتيه ذلك به بنا غير مسلم لان قطع النظر عن تحقق الشيء في الذين لا يستلزم كونه موجودا خارجيا كما
قوله وحي ان لم يعرض لشيء اعلم ان الشبهة لما قلنا ان الوجود حقيقة التي به موجودة الاشياء موجودة
في الخارج وقائم بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات او وعلية به وجود الاول فيقال ان
وما سله انه على تقدير كون الوجود موجودا في الخارج لا يتخلو اما ان يكون حصة اتراع الوجود بالمعنى المعصدي
كما فيا في موجودية علم اعلى الاول يجوز ان يكون حصة اتراع الوجود بالمعنى المعصدي كما فيا في موجودية الماهيات
الا سله من غير حاجة الى فرد متاخر للوجود المعصدي قائم بها انضماما كما اودع بهم اذ لا فرق بين الوجود
وسائر الماهيات في نحو الموجودية بشهادة الوجودان مع انه خلف عندهم على الثاني في استحالة الوجود في كونه
موجودا الى عروض فرد آخر من حقيقة الوجود له وهو ان يتصور موجود على هذا التقدير فيساق الكلام في
وجوده وبكنا حتى يلزم التسمة ومبطل كما بين في محله واعتصر على ما به يجوز ان يكون منبسطا موجودة
الاشياء بالآخر سوى الوجود على عروض فرد من حقيقة الوجود لها واما الوجود فهو موجود ونفسه لا بعرض
الوجود كما صحح الشيخ وغيره من اتباع الشبهة والحق انما جاز ان يكون وجود الوجود عينه جاز ان يكون
وجود الماهيات الاخر ايتفر عنها اذ الفرق بين موجود وموجود غير معتول في هذا الحكم فعلى تقدير كون الوجود
عينه يكون وجود سائر الماهيات ايتفر عنها وايتفر العقل بكون وجود الوجود عينه لا يصح على قدره للشبهة

ادعيتية الوجود عند جميع مستلزم الوجود فلا يمكن لهم ان يقيموا كون الوجود عيناً مستقيماً للمكانات الا بغير
وجوبه بناء على اصولهم فلما بان كيون وجود الوجود وبقدره اعلمية قائماً في الخارج يعلم ان القسم الثاني من
الوجود وجوداً فعلياً هذا التقدير والكلام في الكلام الثاني ان الوجود الذي هو وجوده لا يتوقف على وجوده
الوجود لم يصدر في لو كان وجوده في الخارج قائماً بالماهية قياماً انضمامياً يلزم ان يكون الوجود قبل الوجود لان
شيء الى شيء فرع وجود القسم اليه واجاب عنه الحق بطوسي وغيره من اتباع استاتية بان الوجود قائم بالماهية
من حيث هي هي الالاماهية من حيث الوجود حتى يلزم ان يكون لها وجود قبل الوجود واما الجواب ليس بشيء وذلك
لان لو كان المراد بالماهية من حيث هي هي نفس الماهية بلا امر لا مطلقاً لكان الوجود في تلك المرتبة قائماً
او لا على الاول يكون الماهية قبل انضمام الوجود اليها مصداقاً للوجود ومعها لا تترامد فيلزم قيام الوجود بها قبل قيام
الوجود بها او معنى قيام الوجود بها ليس الا كونها مصداقاً له وعلى الثاني لا معنى لقيام الوجود بها وصلاً ولو كان المراد
بها الماهية المعروفة لتلك الحقيقة في الدرس حتى يكون معنى قيام الوجود بها ان الوجود قائم بالماهية المعروفة لتلك الحقيقة
في الدرس بان تكون تلك الحقيقة قيداً للعروض الوجودية وشرطاً لقيام الوجود بها او يكون شرط قيام الوجود بها هو الذي
الذي هو الذي هو شرط عرض الحقيقة لهما هذا الكلام على هذا التقدير غير محتمل في قيام الوجود بالماهية وانضمامها
على تقدير كون الوجود قائماً بالما في نفس الامر وهو موجود، يتباني نفس الامر ولا شك ان موجودية الماهية في نفس الامر
ليست بحاجة من كون الماهية معروفة بحقيقة معينة في لحاظ الدرس بل بشرطية بحقيقة معينة اذ موجودية الوجود
ليست معروفة لحاظ الملاحظة اهلاً لكون الافاد والاعتاد والعلامات بطلان الثالث ان لا شك ان الماهيات الممكنة تتجوز
فلا يمكن الوجود او امر موجود في الخارج وقائماً بالماهيات الاحتمالية في الخارج كان معنى جعل الجاهل بالما انضمامه الوجود
اليها او انضمامه للمعروف الى شيء غير معقول فكان الوجود موجوداً فيجب ان يضم الجاهل الى الوجود واما في الكلام
ففيه فيكون جعل الماهية واحدة مستلزماً لمجول غير متناهية وهو مرجح لبطلان الرابع ان الوجود لو كان صفة منضممة
الى الماهية فلا يمكن ان يكون انضمامه الى الماهية حال الوجود او حال البعد ثم والاول يستلزم وجود الماهية
قبل وجودها ضرورة ان انضمام صفة الى موضوع يستلزم سبق وجود الموضوع اليه الاتي يتلزم اجتماع الحقيقة والقول
بان انضمام الوجود الى العصر الماهية يستلزم جداً انما هو ان يلزم على انضمام الماهية الممكن على وجوده بالوجود
لما عرف ان انضمام شيء الى شيء فرع وجود الموضوع اليه فان كان الوجود كمالاً معين اللاحق يلزم تقدم الشيء على
وان كان غير ملح لزوم وجود الممكن بوجوده في الكلام في الوجود السابق فان كان صفة منضممة كانت انما
مستبعدة بالوجود عليها هذا الكلام في الكلام والافنيكون مصداق الوجود ونفس الماهية بلا امر لا مطلقاً ولا يكون هذه الصفة
الزائدة العلوية متناهي للموجودية فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون الوجود صفة منضممة الى الوجود

واما الشق الموطائي فاستدل به ولزمه ما يثبت لا يتصلح الى البيان حتى في الشق الاول

بل هو لم يترجمي ومنشأ انتم ونفس الماوية بلا زيادة امر وانفصيات حيثية ونسبة الى الماوية نسبة الانسان
الى ذات الانسان ونسبة الماوية الى ذات الحيوان كما ان الانسان ليس معنى قائما بالماوية وليس الماوية مجرد
وليس الانسان انسا نابقيام الانسانية المستمرة عنه كليس الوجود بمعنى قائما بالماوية وليس الماوية مجرد
بقيام الوجود بل الوجود عبارة عن حكاية نفس تقرر الذات في الواقع وليس في الواقع مرتبة الماوية ككونها
خالية عن الوجود بان لا يكون في تلك المرتبة مصداقا للوجود ومصححا لانه قد تم نفس الماوية التي هي منشأ
لا تترك الوجود مستمرة على لمشي الا تترجمي للوجود وتقدم الحكمي عنه على الحكاية وتقدم المصداق على المعاد
وما قال الشارح في حواشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود ولو كانت عين الممكن وجزءه كان محل الوجود
واجبا لكونه مصداقا لمحل محل عدم عليه متعلا لا متصلا بفتح القينين والفتح كين تعلق الجعل السببي
بكون الممكن موجودا وعلى تقدير ان يكون الوجود عين الممكن وجزءه لا يمكن ان لا يتصل بفتح الجعل من حيث
وذا تباية ليس بشي اذ هو كونه الوجود عين الممكن بان ذات الممكن لا يراة امر ونهنا حثية مصداقا
للوجودية وهذا لا يتأتى كونها محتاجة الى الجاعل في تقريرها نعم لو كانت لذات التي هي مصداق الوجود وطريق
الى الجاعل يلزم وجوبها وباجل حثية الوجود الماوية لا تسلب وجوبها اصلا ولا تغير لما كان الوجود متغيرا عن نفس
الممكن بلا امر تارة نفس تعلق الجعل البسيط بوجود الممكن ليس الا تعلق بمصداق الوجود ولا معنى لتعلق الجعل بالامر
الا تعلق بمنشأ انتم اعما وذلك لانه لا تقرر ولا معولية لها في الواقع الا تقرر حثية ما وجوبها في نفس الامر
معنى تعلق الجعل بالوجود ذكر الجعل متعلقا بمصداق ومصادق نفس الماوية على هذا البتة فيكون الجعل
نفس الماوية اذ لا تحقق الوجود من غير التحقق الماوية الا في محال الذي من فلا يمكن توسط الجعل بين الماوية
والوجود اصلا نعم لو كان الوجود ومنه زائدة موجودة بوجودها لوجود الماوية منبجها اليها في نفس الامر
لكان تعلق الجعل بين الماوية والوجود وجودا ولهذا البحث تحقيق وتفصيل لولا غرابة المقام لانت بها
قوله واما الشق الموطائي آه كما ينبغي ان محل المعاني البعدية مواطاة على جعلها نقط ومدم عليها مواطاة
على معر متاتها في غير الحفاة عند اتباع الشائية كما لمعرو لمعروف قدس سره الشريف غير ما لانهم معر متاتها في غير
معروض الوجود المصدي وانه يجعل عليه المواطاة فكيف يدعى براهة عدم صدق المعاني البعدية على غير
مواطاة واية على تقدير جعلها على مصعبها مواطاة لا يحيد من القول بكون مصعبها محمولة عليها ان يترك الجعل قدر
محل المعاني البعدية على مصعبها مواطاة اذ لا ينبغي كون مصعبها معاني مصدبة فاستجالة الشق الموطائي
ليست غيبة بل محتاجة الى البيان اذ لا خلف عند انفسهم في حل بعض المعاني البعدية على معر متاتها مواطاة

وهو انه تعالى ان يقول على تقدير عروض المحضة للفرد انما يلزم صدق الموجود واشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر
عن تحققه في ذهنه ان لا يلزم استلزامه مجرداً عن فرض فرد آخر لذلك الفرد المعروض المحضة للموجودة الخارجية حتى يقال
حال سائر الموجودات عليه بما على سائرنا فالأصل الاشمل في بيان حصصية افراد المعاني المصدرة ان يقال كانت
لها افراد غير حصصها كانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بكل المواطاة فلا يقال للجملة ان فرداً للعدد
والبيان من غير ما سن المعاني المصدرة انما هو على المعاني المصدرة على محروقاتها مواطاة بل قلنا ان القول
بعبارة العاصم بالذم المعاني انما نظري كلام المحشى قد قررنا الاشكال في مقررات كذرة في صافية

فقد لم يرد انه تعالى ان يقول على تقديره ان غاية ما يلزم من عروض المحضة للفرد انها صادقة للموجود واشتق من
المصدري للموجود على ذلك الفرد مع قطع النظر عن تحققه في ذهنه انما ثبت ان مناط الموجودة الخارجية لا يتوقف
على تقدير كون حقيقة الوجود امر انما هي المحضة تاجور عرض فرد من تلك الحقيقة كما لا يلزم من مجرد عرض المحضة
اشتقاقاً مع قطع النظر عن تحققه في ذهنه بل لا عرض فرد آخر لذلك الفرد المعروض المحضة مستلزم للموجودة الخارجية
او مناط الموجودة الخارجية على هذا التقدير لئلا يرد عرض الفرد لا مجرد عرض المحضة مع قطع النظر عن تحققه في ذهنه
وان لم يلزم من عروض المحضة للفرد بل لا عرض فرد آخر لذلك الفرد المعروض المحضة كونه جزءاً خاصاً بالاشياء
مقايسته احوال سائر الموجودات عليه وما على سائرنا ان يثبت المقايضة انما يجري حين كون الفرد المعروض للمحضة
غريباً واما على ان على تقدير القول بكون حقيقة الوجود مفاداً للمحضة مناط الموجودة الخارجية ليس بالمعرض فليس
من تلك الحقيقة لا مجرد عرض المحضة فلا يثبت الاستلزام من عروض الوجود المصدرة اشتقاقاً كونه موجوداً
وعلم ان المحشى وانما لم يقررنا ذلك في الايراد كما انما اعترفنا به في استلزامه من الاشياء الموجودة الخارجية المقررة
فقد كبر لان الفردية لا يوجب ذلك لابلان المتبرع عن كل الكلي على افرادها ليس بالاجل المواطاة كما صرح به المتكبر في شرح
الطالع ولما لا يقال للجملة ان فرداً للسواد والابيض مثلاً ولا لابلان ان فرداً للقيام او للوقوف مثلاً او فرداً للشيء
على الكلي مواطاة ونظائر ان القيام والوقوف مثلاً لا يصدقان على الانسان بالمواطاة نعم ان منشأاً لا يترجمها لكن
نشأاً لا يترجمها لا يكون فرداً للمبدأ حقيقة فاقبل انه ان راو يقول فلا يقال للجملة انه لا يوجب عليه السواد والابيض
نظراً لاشتقاقه فيوهم وان راو انه لا يوجب عليه المواطاة فليس كذلك لا يطل على الفردية لا يخفى حتى يتم
لو لم وكل المعاني المصدرة انما هو بطلان ان معروضات المعاني المصدرة ليست افراداً حقيقة لابل
رادوا الحقيقة فيحصروها في حصصها فلا يخل عليها المعاني المصدرة بالمواطاة وفيه ان كل المعاني المصدرة
اطاة على حصصها فخطو عدم علمها مواطاة على معروضاتنا تم عند الشائبة بل غير صحيح كما علمنا من معروضاتنا
على الحقيقة وان لم تكن افراداً حقيقة لابلان ليس بغير معنى من الوجوه المصدرة

هذا هو المقصود من قوله تعالى انما هو بطلان ان معروضات المعاني المصدرة ليست افراداً حقيقة لابل

فبعضهم يأنه لو صدق عليه بالاشتقاق لزوم ان يكون تلك الافراد موجودة او لا بمعنى الموجود واللا في غير
 حصة الوجود فيكون ان كفى في موجوديتها لا لا القدر فليكن في جميع الموجودات من غير لزوم محقق فيكون
 غير محقق واللا يلزم التسلسل في الموجودات وبعضهم يأنه لزوم ان يكون الوجودات خاصا للعيني الذي هو فرد الموهوب والمسمى
 المقصود موجودا خارجيا فان حل المسمى المقصود على شي بالاشتقاق يستلزم حل المسمى عليه مواطاة بالضرورة فان لم
 الخارجى صادق على الوجود العيني كما يصدق على غيره من الماهيات بعينية التي آخر المقدمات المذكورة بما جرت
 وانت تعلم ان مقصود المسمى اثبات انحصار الافراد للوجود المقصود في الافراد بعينية بالاطال تلك الافراد
 المعروفة سواء كانت مور بعينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين الشق اشتقاقى والموجودية الخارجية حتى يخرج
 الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل في الامور العينية والمقابلة الاولى خال عن اثبات الاستلزام
 المذكور واثباتى عاين ابطال كون تلك الشقوق لمور او ذهنية وبعض الافاضل للمسمى لا يوطى على ان يكون
 ان يقال ظهور الوجود المقصود اذا كان علما بحقيقة فهو الوجود المقصود الخارجى يكون عارضا بحقيقة ايضا فليكن
 تلزم ان يكون موجودة في الخارج فان عررض مبدأ الاشتقاق لشي يستلزم صدق الشق عليه

والذى هو الوجود بعينه لفراد الوجود المقصود ايترو وقد صرح المعلق الدرواني في حواشيه المجدية على شرح التمهيد
 ان فراد الوجود المقصود هي الذات التي تكون منشأ التفرع فغايتها ما ثبت بهذا البيان ان الوجود بعينه هو
 منصفة الى الماهيات عند الشاكلة ليس حقيقة الوجود المقصود وهذا غير نافع او من يقول بكون فراد الوجود
 فرد معنى كونه منشأ التفرع كون الوجود بعينه فراد الوجود المقصود بهذا المعنى لا يطل ما ذكره من ابطال كون فراد الوجود
 قوله في بعض آله قال في الحاشية تقريره بعض في الشق الاشتقاقى بعينه تقريره الاستاد الا انه ذكر قيد الخارجى في
 ترك ذلك انتهى اقول قد عرفت انه لا ريب ان الاستلزام بين الشق اشتقاقى والموجودية الخارجية سواء قيد
 او ترك قيد التقرير تقريره استاذ المسمى بيان في عدم اثبات الاستلزام بين الشق اشتقاقى والموجودية الخارجية
 انما الفرق بينهما بذكر قيد الخارجى وعدمه وهذا غير محذور في عبارة الحاشية ايترو اشعار الى هذا فقال
 قوله ولا يلزم التسلسل انت تعلم ان التسلسل في الموجودات مطلقا ليس محل انما الحال في الموجودات الخارجية
 لم يلزم من حمل الوجود المقصود على الافراد اشتقاقا الا كونها موجودات غالبة وان عررض حصة الوجود
 المقصود غير كاف في موجوديتها بل لابد من عررض فرد اخر سوى حصة ولا يلزم التسلسل في الوجود
 ذلك لفراد الموجودات في الخارج والتسلسل في الذاتيات منقطع بانقطاع الاعمال بارتدادها الى ذاتها
 قوله في التقرير الاول آله هذا الاشكال بعينه وارد على تقريره استاذ المسمى ايترو خال عن اثبات الاستلزام المذكور
 غاية الامر غير خال عن كونه قيد الخارجى في ذلك التقرير هذا غير محذور وانما عارضا هذا هو قوله فان كان الاستلزام

مع ان الوجود المصدق مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الشاذية التي
لا تصور ان تكون موجودة في الخارج

اقول لا يظهر كلام الشرح وجهه الا اذا قرر كلامه بما قرره هذا البعض من الافاضل كما انني على كل علم
لكن ما ذكره الافاضل في وجهه احتماله ان حقيقة الوجود موجودة في الخارج محل بحث كما سينكشف ان شاء الله
قوله مع ان الوجود المصدق آه او روي عليه بوجهين الاول ان المعقول الثاني ما يكون من عروضه الغير منقطع
كما هو واضح في كلام القوم مع ان الماهية متعقبة بالوجود الخارجي في الخارج فيكون طرف غرضه الخارج ودون الماهية
بعد الوجود مطلقا من المعقولات الثانية اجاب عن الشرح في حاشي شرح المقصود بان ليس في الخارج الماهية
ثم العقل من حيث التمثيل يخرج عن الوجود فيلاحظ الماهية معناه عن الوجود ويعلم بان يكون الماهية معقولة
للوجود في هذه الملاحظة وهي من حروف في الخارج فمما يطلق على ان تكون الماهية في طرف ما بحيث يصح انتراع
الوصف عنها لكنه ليس حقيقة انصافا ثم قال بما قررنا ظهر ان كل طرف انصاف الماهية بالوجود الملاحظ
من الذي في الخارج وان القضايا المعقولة بالمعقولات الثانية كلها ذهنيات اي هي ان هذا الكلام موجودا بالاختلاف
الاول ان هذا الكلام يتقرر بان المراد بالانصاف العرض في تمام الوصف الى الموجودات ملاحظة العقل بان يعتبر
العقل الموجودات متعقبا بالوصف لكون الشيء بحيث يصح انتراع انصف عنه وعلى هذا ينبغي ان كل وصف انتراعي في كون
طرفه من الذي في الخارج فمما يطلق على ان يكون الوجود في الخارج الا الموجودات لكن العقل من حيث التمثيل ياخذ الموجودات مجردا ويعتقد بان
الانتراعي فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتراعية معقولات ثانية الشاذي ان الوجود غير منقسم الى موصوفة مطلقا
فاذا قيل ان يتخرج ليس لوجود حتى يضم الى شيء وبعد الانتراع قائم بعقل الماهية وان اريد بالانقسام الحكاية
بكون الماهية موجودة في الوجود ليس من الانصاف في شي ثالثا ان القول بكون القضايا المعقولة من المعقولات الثانية
ذهنيات مطلقا غير صحيح لان القضية الذهنية في اصطلاحهم عبارة عن القضية الحادثة عن الامر الذهني ومثلها قوله تعالى
في الذين حيث يصح انتراع المحمول عنه بكونه الجواب على ثلثه لا يربط القضايا المحكوم فيها بالوجود بالانقسام
قد تكون حكاية عن الموجودات الخارجية لقولنا الله سبحانه وتعالى في الذين حيث يصح انتراع المحمول عنه بكونه الجواب على ثلثه لا يربط القضايا المحكوم فيها بالوجود بالانقسام
لما امر الله ان القضية الخارجية هي القضية الحادثة عن تقرير الموضوع في الخارج بحيث يكون المحمول متحد مع الموضوع في الخارج
ويصح انتراع المحمول عنه وقد تكون حكاية عن الموجودات النفسانية مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهني فيكون
حقيقة وقد تكون حكاية عن الصور الذهنية فيكون في ههنا القول بكون القضايا المعقولة من المعقولات الثانية
في ههنا مطلقا كما صدر من الشرح غير سديد والعجب ان لم يشترط خصوص الوجود الذهني في طرف من المعقولات الثانية
ثم حكم بان القضايا المعقولة منها ذهنيات مطلقا بما ذكرنا ظهر ان ما قال من ان القضايا الانتراعية ذهنيات مطلقا

اكثر المتقين بالقول ان المقولات الثانية في مطلق قبل الحقيقة تعديها لتعديها فيها الحقيقة في الحقيقة
 دون الحاجة لانها انما تصدق حيث يكون ظرفها لا تصادف هو الخارج بخصوصه على ان لا يسلط كذا في قولنا
 الانسان موجودا ويمكن بالذات تصديق حقيقة لانه حقيقة ولكن لا ينافي في الاعيان بل يمكن وجوده
 يصديق حقيقة لانه حقيقة كما يبرز عن ولا حاجة كما يتبين في انتهى ليس في لان القضايا التي يحكم فيها بالوجود
 والوجود في المكان كالحكاية عن الموجودات الخارجية فتكون تلك القضايا خارجية قطعاً نعم القضايا الحكاية عن الموجود
 والاعيان مطلقاً حقيقة لا يبرهن في مصادرها نفس الحقيقة المستقرة في الواقع فافهم ولا تزال الثاني ما قاله في قوله
 في شرح التجريد ان القول بكون الموجود من المقولات الثانية من الحكماء المتأخرين بكونه وجوداً واجباً عن غيره
 لما قالوا بكونه موجوداً في الخارج ليس منهم الحكم بان الموجود من المقولات الثانية ولما قالوا بكونه واجباً وجوداً
 لم يستثمنه الاحتجاج بان الموجود لولا كان وجوداً غير مطلق قالوا يستلزم ما قلناه في وجوده وجوداً مطلقاً
 في الخارج كان الموجود المطلق لا يطابقه في الاعيان فكيف يكون الموجود المطلق من المقولات الثانية فانه عبارة عما
 لا يعقل له لا عارضاً للمعقول غير ممكن في الاعيان لا يطابقه واجاب عن اشاع في حاشي شرح المقبول بان البرهان
 الواجب ليس في الموجود بل هو موجود في ذاته وليس من المقولات الثانية وفرد مفهوم الموجود بحقيقة هي مصدر
 الاعتبارية ودين الاعيان الخارجية وانما هو في الموجود الحسبي من المقولات الثانية وافراده منحصراً في حصة
 فرد كل ما اكمل ذاتي له ولا يمكن ان يكون المعنى المصدر في ذات الاعيان الخارجية فهي ليست احدى حقائق الموجود
 ولما الموجود حقيقة فهو ان كان موجوداً في الاعيان لكنه ليس مقولاً ثانياً لانه ليس فرداً حقيقة للموجود بل حصة
 نعم انه منشأ لا تنزاع لكن منشأ الاثر فرع لا يكون فرداً للبدا وبهذا ظهر انه لا يمكن وجود افراد المقولات الثانية
 في الخارج الا كانت عوارض خارجية فلم تنس مقولات ثانياً فيما قال الحق الدواني في حاشية القدرية على
 شرح التجريد ان كون مفهوم من المقولات الثانية لينا في كون فرد موجوداً في الخارج يحمل عليه الملاحظة اذا
 كان المفهوم عارضاً في ضمن حصة شيئاً في العقل فيكون باعتبار ذلك المحصر من المقولات الثانية وبما
 ذلك الفرد موجوداً خارجياً ومفهوم الموجود من حيث انه عارض ليس له يطابقه في الخارج وان كان ليس حقيقة
 اخرى خطا في الاعيان هو مقول ثان في اعتبار حصة العارضة للماهيات في العقل وموجود في ضمن الحصة
 الموجود بذاته ولا نسلم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل بشرط
 ان لا يكون موجوداً فيه بالاعتبار الذي هو به مقول ثان كما يحسن في شأنه ليس في اختلاف مفهوم واحد
 ثانياً في الحقيقة واوليتها باختلاف اضعاف اليه من الحقائق العينية غير متصور بان هو مقول ثان لا يكون حقيقة
 متصلة في الاعيان اصلاً هذا وقد بقي بقية كلام في هذا الباب تركناه خوفاً من المطالة والاطالة

وانت خبير بانفسك كونه كذا للتقرير اني يرد عليه ان كون الوجود لمصدر مطلقا من العقولات الثابتة
 مسلم وانما كون تلك العقول منها في غير الجنس فالقول من النصف بعد احاطة الكلام ان مقتضى حسن تقرير
 سلكه تعالى الا ان الاصل لا يشمل الا بطلان به في المشايخ القائلين بان الوجودات الخاصة متخالفه متشابهة
 بذواتها بامتناعها للاحاطة بالكمية هي الوجودية واني بطلان كونها اقوال الوجود المصدر
 بخلاف الاطول والاعالية فيه

قوله سمع كونه كذا في غير نظر لان ان راو كونه كذا للتقرير اني يرد عليه ان كون تلك العقول امور
 في عينه كما هو الظاهر فلا يخفى وبهذه وسخا فانه يحصل تقرير هذا البعض من الخاضع لانه لو كان الوجود لمصدر اقوال
 لكان الوجود لمصدر انما هي اقوال افراد سوى البعض لكن لا يمكن ان يكون الوجود لمصدر الخارج فغير الحصة تلك
 كونه موجودا خارجا فلا يمكن ان يكون الوجود لمصدر في غير الحصة ولا يربان هذا التقرير بطلان الخلق كونه
 للوجود مطلقا سواء كانت امور او عينية كما لا يخفى وان ارادوا اخر فلا بد من تقريره في غير
 قوله يرد عليه اقول هذا الايراد في غاية التمام اذ المراد بالعقالات الوجودية لمصدر مناشي استقامة
 ونشأ اشراق الوجود لمصدر عند القائلين كون افرادها غير محصورة بوجود الخلق وعارض لها هي تلك الخلق
 ومناط وجودية لها هي استقامة بذواتها لانهما وجودا في عينهم فظاهر ان الوجود يقتضي ليس من العقولات الثابتة
 كما عرفت لاشباح الكثير من حاشي شرح الموقف قد سبق نقل كلامه بهذا ظهور ان بطلان الكلام ليس على ما جزمه الحق اذ
 من كون الشيء الواحد متوقفا لثانيا باعتبار ظهوره ووجوده خارجيا باعتبار حقيقته كما تقدم في بابي الراس
 قوله بان الوجودات الخاصة متخالفه اقول لا يخفى على من تتبع كلمات المشايخ انهم عن غيرهم صرح بان الوجود بمعنى
 الوجودية مشترك بمعنى فالوجودات الخاصة الخاصة بالماهيات ليست عندهم حقائق متخالفه متشابهة بذواتها
 بل الوجودية تقتضي عندهم معنى واحد مشترك بين الوجودات الممكنات بسرها وبتدالاتهم على كون الوجود
 مشترك كاسمها مشهور وفي افواه اتباعهم مذكرة وفي كتبهم مسطرة نعم كون الوجودات الخاصة حقائق
 متخالفه متشابهة بذواتها منسوب لاشاعرة لكنهم لا يقولون بكون الوجودات الخاصة متضمنة الى الماهيات بل
 يؤمنون بعينية الوجودات الخاصة بالماهيات كما نحن لكتبنا الكلامية فما ذكرنا في بيان المشايخ في بيان الوجود
 فكلية وان بطلان كونها قد عرفت ان الوجود الحقيقي الذي به وجودية الاشياء هو الوجود المعنى لمصدر عندهم معنى كونه
 منشأ لا متزاع واطلاق الفرد على منشأ لا متزاع شائع فيما بينهم كما مر بالحق الذي بطلان كون الخلق الوجودية
 للوجود لمصدر افراد حقيقته لا يعيد شيئا اخر اذ هم يكونون افرادا كونها مناشي لا متزاع ولم يطل كونها افرادا
 بهذا المعنى بهذا التقرير وانما عدم حمل المعاني المصدرية على صورها متاهة قد عرفت ان ادعاء بعض بل غير

فان المقصود في هذا المقام نفي الضرورية فقط وهو محال بانها قد بقيت بعد حياها لولا ضرورة المقام لا تشرع بها
 قوله في الحاشية مستندة الى الوجوب بمعنى ما به الوجوبية الظاهرة اما وبها الامر المنقسم مع الماهية فلهذا انهم الوجوبية
 مستندة الى ما ينقسم معاني التبرين لوانهم الوجوبية الخارج الى ما ينقسم معاني الخلق وبها مختلفان بالماهية لكن المستند
 على تقدير اشتراك الوجوبية حتى كما هو المحقق عند جميعنا على ما قال في بعض تعليقاته المدعى بحسب التفسير ان اشتراك الوجوبية
 الاخرى من الوجوبات الموجوبات اشتركا على وجه الاجتناع بحسب النظر القوي اشتراك الوجوبية المستغنى وقيل ان اشتراك
 الوجوبية على وجه اشتراك اللوازم المختلفة انما هو بالماهية لا بالجوهرية بناء على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو اشتراك
 اللوازم لا على اعتبارها ليس بجوهرية بناء على ما يقع اشتراكها الى الوجوبية المعنى المقصود ايضا يقتضي اشتراكها في الوجوبية
 ولولا الاعتبار لكانت سبيل الى جعلها مستندة الى الوجوبية

قوله فان المقصود انهم يعني ان مقصود اشرار نفي الضرورية الحقيقية وذلك لانه فهم من كلام السيد المحقق قد مر
 انه يقول ان محروم من الوجوبية المقصود في حقيقة كفاور عليه ما هو قد عرفت مقصود السيد المحقق قد مر
 فلا بد عليه ما قال قال اشرار في الحاشية لا يقال لكن من الوجوبية آية قد سبب عن هذا الايراد بان مقتضى
 اللوازم انما يدل على اختلاف اللوازم لو كانت اللوازم لوانهم الماهية وقد اتمم فيما نحن فيه بل يجوز ان يكون
 كلوازم الماهية فيكون الوجوبية بناء خارجا من عوارض الوجود والخلق وملك اللوازم المختلفة مستندة الى ملك العوارض
 بمعنى ان لزمها شرط بعرض تلك العوارض كما في اختلاف الاشخاص فانه مستند الى اختلاف عوارض الشخصيات
 وبها الجواب ليس بشي اذ لو كان الوجوبية بناء خارجا حصتين للوجود المقصود بالخلق وكون الخلق نوعا لما
 يري غير محتاج الى التخصيص البيان فكم كونه ذاتا لجميع ما يصدق هو عليه انحصار صدقه على حصته ولا يخفى كما عرفت هذا
 قوله الظاهر انه اراد ان قال في الحاشية في الوجوبية اسبب اعدا ان الوجوبية عبارة عن الوجوبية على وجهها
 انه عبارة عن حقيقة الشيء وثالثها انه عبارة عن الامر المنقسم الى الماهية والظواهر ان المراد شي في الجواب المذكور
 في الحاشية الذي هو الماهية والاشارة بقوله الظاهر انه اراد ان انتهى تفصيل المقام ان الوجوبية يطلق على اثنين
 الاول مخاه الاخرى بالبدعي المقصود الذي يعبر عنه بالفارسية بهسي ووجوده لا يلحق بحال عاقل ان يتنازع
 في كونه مشتركا وعدم كونه عينا شي من الخلق والثاني مصداقه ونشأ انزعاده ولا يلحق بوجوده في الواقع بلا اعتبار
 المقبر وفرض الفاضل العالم يمكن انزعاج الوجود عن الموجودات اعيانها اذ واقعية الانزعاجات عبارة عن واقعية
 مناشيها فبعد الاتفاق على ان مصداقه ونشأ انزعاده موجود في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار انهم كجائده
 متعلقا في ان مصداقه ونشأ انزعاده حتى شيء هو متعلقا فاعلمنا قد سبب اشرار تبعا لبعضه لا تبعا من الاز
 شخص واحد بذاته وجب لذاته وموجودية الاكسلا انما هي باعتبارها اليه كما صح في حاشية شيخنا المرحوم

وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري قدس سره ومن تبعه إلى أنه عبارة عن نفس الحق التي هي في نفسها متغايرة
مبتدئة لا يحكمها حقيقة واحدة مشتركة أصلاً وذهب المشاؤون إلى أن وجود الوجب سبحانه نفساً واحدة
وجود الممكن منفعة زائدة على ذاته منصفة إليها في الواقع وهي عندهم حقيقة مشتركة بين الممكنات وذهب المشككون
إلى أن وجود منصفة قائمة بالماهية مطلقاً واجبة كانت الماهية أو ممكنة وذهب الاشتراقيون إلى أن الوجود حقيقة
واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنفصان ومقولة بالمشيكل على الأفراد بل هي حقيقة واحدة هي نفسها ماباه الاشتراك
وماباه الامتياز وذهب إلى التحقيق إلى أنه حقيقة واحدة مطلقة غير مبهمة هي عين كل موجود وذلك الحقيقة هي نفسها
ماباه الاشتراك وماباه الامتياز إذ هو عرفنا بما فاعلم أنه جعلت في ظاهر كل شيء الشارح في أن بناها جواب الذي ذكره
في الحاشية على أي مرتبة من الماهية المذكورة قد رتبهم إلى أن كلامه في الماهية الشارح أن الماهية لا يمكن أن يكون
الوجود عيناً للحقائق كلها أو أجزائها عليه بأن بناها جواب على هذا المذهب في أن صح في بادي الرأي أو لما كان
الوجود بمعنى ماباه المذهب عبارة عن نفس الحق التي هي متخالفة في نفسها فيصنع استناداً للوازم المختلفة التي لا يمكن
بعداً تحقق لأن الوجود على هذا الرأي نفس الحقيقة فإن كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذاتية واحدة فالوجود
الخارجي الذي هو متحدان حقيقة فكيف يستند الوازم المختلفة الدالة على إمكانات للمزومات إليها وإن لم تكن حقيقة
الوجود الخارجي والذاتية واحدة ففيه انكار للوجود الذي وقد كان الكلام على تقديره وقال بعضهم أنه منتهى
على أنه منتهى من كون الوجود عبارة عن الواجب بل شاذ ولم يوفقوا على ذلك البعض فكيف يصح على هذا التقدير
استناد الوازم المختلفة الية لا اتحاداً لوقابل شخصاً اجاب بان استناد الوازم المختلفة الية لا يجوز ولو لم يعتبر
منه جهات مختلفة وأما إذا اعتبرت من جهات فيجوز استناد الوازم المختلفة الية قطعاً لا يقتضي اختلاف الوازم
انما هو اختلاف للمزومات ولولا الاعتبار وعترض عليه شيء بأنه لو كان اعتبار الجهات المختلفة مع الأمر الواحد
الغير المتكرر بحسب الحقيقة كافياً في استناد الوازم المختلفة الية فيصنع استناد الوازم المختلفة إلى الوجود
المختلف الذي لا يفي بالتحقق التفاضلي من الوجود الخارجي والذاتية ولولا الاعتبار وقيل من غلطه
أن قد عرفت أن الوجود المسمى انفرادي تابع لا اعتباراً للغير وأنت لا تعرف فلا يمكن أن يكون منشأ
للا تارة المختلفة الحقيقة بلا اعتبار للغير وفرض الفاضل فعدم استناد الوازم المختلفة إلى الوجود المسمى
ليس كونه حقيقة واحدة بل كونه امرأ متبدياً ولما لم يأت شيء أن كلام الشارح في الحاشية لا يصح أن يحمل
على غيره ولا على مذهب الشارح بل كلامه على ما عزمه ذهب الشائين من أن الوجود بمعنى ماباه الوجودية أمر مضمّن إلى
الماهية وليس حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة مستكة بذواتها عارضة للماهيات الممكنة والذاتية لأن الوجود بمعنى الجواب
على هذا المذهب فهو وإن كان تاماً لأنه لا يمكن الوجود بمعنى ماباه الوجودية حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة

بل الجبدي في الجواب ناهوا ذلك التنازل على المبنى عليه فانهم قوله ثم خص بعضهم الخ وجه لعدول البعض عن تخصيص المقسم بالاثبات
الى تخصيصه بالتجديز قوله لا ينبغي عليك الخ تجديزه انه قد تقرر في مقوله ان لا يجب جانه علما فعليا فتدعي على المظهر مسألا لا يجب
عن بعض الحقيقة بل ان الحقيقة عين كل شيء معني ان تلك الحقيقة متعين بعضها بالزيادة او نقصانا فمعنى اليها
باعتبار متعينة في شخص متعينة في اعتبار متعين شي وباعتبار متعين آخر شي آخر في متعينة بنفسها مع
كونها مطلقة ونفسها ما بالاشتراك وما بالامتنياز فلا يمكن ان يكون لتعين امر اذا دعي على نفس الحقيقة وكونه
بالإضافة ما بالاشتراك ما بالامتنياز فنفسه من ان امر اذا دعي عرضا من ان كان جديزا في حليل النظر لكن يظهر
لعد التعمق ان الامتنياز من الحكماء المشايخ اصر على القول بكون التميز مميزا في ذلك لانه قد تقرر عند علم الحكماء
واعتد به قبل ليس فيه من مباحث الفعل امتياز على انه ليس كذلك من الاجزاء التي لا تجري ولا تسلك ان الجسم المتصل
يكون انما يتصل به الجسم المتصل بالشيء الرابع وغيره وليس كذلك الانقسام من اجزاء لا داهم كما يعترفون به ولا شيء
من المتصل بالاشياء الرابع وغيره من الاجزاء موجودة فية فاما ان لا يلزم بالانقسام على النظام والاعتصام موجبة لبعضها
بالضرورة ضرورة استحالة التخرج من غير مخرج فالحجم اذا تفتت فاما ان يكون فرض النصف فيه باعتبار معتبر فقط فحسب
ان يكون منشأ وقس بهما ظاهر البطالان ان يكون فرض النصف فيه مثلا فرضا وتعبا مطابقا لما في نفس الامر فلا
ان يكون منشأ في الواقع بل باعتبار التميز وفرضه فاما ان يكون منشأه نفس ذات الجسم المتصل او جزءا من اجسامه
لا يميل الى الثاني ليعتد بوجود جزء من اجزاء الجسم المتصل في الواقع كما هو المقرر عندهم متعين الاول فيكون ذات الجسم
المتصل منشأ المخرج نصف التفتت والربع والجزء لما كان طبيعة مشتركة بين اجزائه التحليلية الغير المستتامة
بالضرورة والاي يلزم كون الاجزاء التحليلية متجاورة في بعضها وتجانسه بطبيعة الجسم فلا يكون الجسم متصلا بنفسه بطبيعة الجسم
مشتركة بين جميع الاجزاء الموجودة بالضرورة ومنشأ المخرج خصوص النصفية والاشياء والريعية وغيره من مراتب متعينة
ففي ح بنفسها ما بالاشتراك وما بالامتنياز فقد ظهر ان الوجود الحقيقي طبيعة مطلقة لها اشخاص لتينات ناشئة
عن تجديزها وتمايزها في نفسها تمايزه بحسب الحكماء كما في طبيعة الجسم المتصل فومع واحدة منشأ للانوار
المتخلفة ومنبع للاحكام المتفتتة المتطورة فيصير استنباط الالزام المختلفة اليه مع كونه حقيقة واحدة مع يسقط
الاشكال لكن الاشياء بمراحل عن تصور الاله من تجديزه فضلا عن ان ما يتصل به فلا يلزم ان يتوحيها لكانه متبينا لمراده
قوله بل الجبدي في الجواب كما في الحاشية المراد به الامر المنقسم مع المادية وبذلك كانت في دفع الاشكال التي
قد عرفت ان هذا القلب وان كان كافيا لكن انما يصح بناء اجزاء عليه لو كان الوجود بمعنى ما بالوجود مع كونه
منفصلا عن نفسه كالتفصيل وانما يكون الوجود بالوجودية حقيقة صريحة لا يكون مشتركا مع ما قد مر من الاشياء
قوله وجه لعدول البعض الى ان القسم يخص المقسم بالاثبات بل عدل عنه فخص المقسم بالتجديز وجهه على تقدير

او لملاحظة في هذا السبب من غير ان يلاحظ في ما هو على ان وجه العلم لا يتم ان يلاحظ في ذلك العلم
 في ما هو من غير ان يلاحظ في ما هو من غير ان يلاحظ في ما هو من غير ان يلاحظ في ما هو من غير ان يلاحظ في ما هو
 تخصيص القسم بالحدوث لا بد من التخصيص في كل واحد من هذه الامور اعم من حصولي من وجه فيلزم على ما في
 تخصيص القسم بالحدوث بعد تخصيصه بالحدوث من غير ضرورة وما على وجه تخصيصه بالحدوث كما فعله القسم بالحدوث
 تخصيصه بالحدوث انما يتبعه معنى حصولي بالحدوث لا اعم من تخصيصه بالحدوث بل يتبعه معنى حصولي بالحدوث
 من غير ضرورة ولا يخفى ان في الكلام من الشان نفس على ان وجه العلم لا يتم ان يلاحظ في ما هو من غير ان يلاحظ في ما هو
 الى في سبب قد يقال يمكن ان يراد بالحدوث انما هو في ذاته لا في غيره فلا يلزم تخصيصه بالحدوث بل يتبعه معنى حصولي بالحدوث
 على وجه تخصيصه بالحدوث فانهم قالوا الشان فيلزم تخصيصه بالحدوث من غير ضرورة ثم قالوا انقسام العلم الى القسم
 والتقسيم يقتضي تخصيصه بالحدوث وانقسامه الى البشري يقتضي تخصيصه بالحدوث ولا يخفى ان في
 مرتبة من حيث هو له ذاتي وانت تعلم ان في الايراد غير متوجه على كلام الشان او على كلامه انما هو
 فقط غير شائع اذ لا بد على وجه التقدير من التخصيص بالحدوث اذ العلم بالحدوث يشمل العلم بالحدوث وليس
 ولا يقتضي فيلزم التخصيص من وجه اخر من غير ضرورة وكذا لا يلزم تخصيصه بالحدوث من غير ضرورة
 من ان انقسام العلم الى القسم بالحدوث يقتضي تخصيصه بالحدوث من غير ضرورة بل يقتضي تخصيصه بالحدوث
 بالحصول فقط فلا يراى في ما هو من غير ان يلاحظ في ما هو من غير ان يلاحظ في ما هو من غير ان يلاحظ في ما هو
 قال في اشارة تفسير العلم بالحدوث بعين وجوده فاعلم ان العلم بالحدوث ليس بعينه وجوده فاعلم ان العلم بالحدوث
 عن البعثة الخارجية وهي تامة بعين وجوده فاعلم ان العلم بالحدوث ليس بعينه وجوده فاعلم ان العلم بالحدوث
 لا عن وجوده فاعلم ان العلم بالحدوث ليس بعينه وجوده فاعلم ان العلم بالحدوث ليس بعينه وجوده فاعلم ان العلم بالحدوث
 قيام البعثة الخارجية التي هي عين وجوده فاعلم ان العلم بالحدوث ليس بعينه وجوده فاعلم ان العلم بالحدوث
 عبارة عن قيامه بالذات وجوده فيقبل قيامه بالذات وجوده فيقبل قيامه بالذات وجوده فيقبل قيامه بالذات وجوده
 قوله اولاً لملاحظة في هذا السبب من غير ان يلاحظ في ما هو من غير ان يلاحظ في ما هو من غير ان يلاحظ في ما هو
 ليس علماً مقدراً على الابدان وما ورد عليه اذ بطلت الابدان وعلمه سبحانه قبل وجود العالم فما السبب في انقسامه
 الشاهد من الترتيب بل في ذلك ما في هذا الفاصلة وبينها من السبب والكميات على ما هو في الاصل الذي لا ينفك
 عليه في نظرية النظام اجاب بان النظام العجيب الموجود في العالم لم يزل من حيث الترتيب الذي من المجرىات العقلية فيها
 المعنوية ومنه انما العقلية وانما انما النورية على الخلق ما يتصور في حتمها لا من الغاية والارادة ولا في ذلك
 كما قال احمد بن حنبل في غير موضع انما هو في ذلك من حيث الترتيب الذي من المجرىات العقلية فيها

ومن المعلوم ان الاستحالة بالغير هي بالامر المبدأين نقصان فلو كان علمه تعالى كما قيل عليه كلام المصنف حكماً
 يستلزم عينه مع المعلوم كونه عبارة عن نفس المبدأين كما امر عند المدرك لزوم عدم علمه تعالى قبل وجود المكنات

عجيب في بيان انقسام المكنات الى غير النهاية وان قيل ان مبدأ انقسام المكنات الى غير النهاية والآلية التي هي انقسام
 قوله اي بالامر المبدأين قال في الحاشية اي الامر المنفصل المنتهية بالوجود هي قول في الحاشية بالامر المبدأين بالامر المبدأين
 بالامر المنفصل المنتهية بالوجود او على تقدير كون علم الوجوب سجاية حضورها انما يلزم الاستحالة بالامر المنفصل المنتهية بالوجود
 المكنات وليس الغرض ان الاستحالة بالامر المنفصل كالحقيقة القائمة بذاته تعالى ليس تحصيل نقصانها نقص
 التحصيل الاستحالة بالامر المنفصل المنتهية بالوجود كما قد ظهر ذلك لان الحقيقة القائمة بذاته تعالى ملوكة تعالى وما فرقة
 عنه بعد ذلك من شأنه وانما الاستحالة بالامر المنفصل كالحقيقة القائمة بذاته تعالى ليس تحصيل نقصانها نقص
 قوله لزوم عدم علمه تعالى انه قال بعض نظري كلام الشايع ان العلم بحضور اليباري تعالى سواء كان بالنظر الى ذاته
 تعالى او بالنظر الى ذات الممكن عين ذاته تعالى فان اليباري سبحانه يحضوره ذاته عند ذاته فيكشف الاشياء وله في كلها
 خالقات هي المعلوم حقيقة وبالذات المكنات كلها معلومة بالعرض فلا يلزم عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم فان
 صفة العلم انما يتحقق بانقضاء المعلوم بالذات وان انقضاء المعلوم بالعرض كذا لا يلزم الاستحالة بالامر المنفصل المنتهية بالوجود
 فان الذات هي الحاضرة عند الذات هي منشأ الاكشاف وانت تعلم ما في ما اولاً فلا بد ان لا يصلح ما ذكره بعض الحكماء
 انما يلزم كون علم الوجوب سجاية حضورها كصاحب الاشراق وغيره لانهم صرحوا بكون علمه سبحانه عيناً للمكنات كما ذكره العلم
 الصلي اقدم على الايمان وقال الشيخ القسوس حكايه الاشراق علمه بذاته وجودية في ذات ذاته وظاهر الذات وعلوه بالامر المنفصل
 حاضرة له على سبيل الحضور الاشراقي بنفسها كما عيان بالوجودات من المجرى ذات المنايا في صورها الثابتة في بعض اجسام
 كما لا فلاك متعلقة بها التي هي مواضع الشعور للذات العلوية وفيها كذا فيكون عبارة عن علمه سبحانه بالامر المنفصل المنتهية
 للشئ يحصل له جاباً لاخره فلا يقدر ان يعلمه سبحانه الا كما كانت علمه تعالى بها واما النهاية فلا حاصل كما انتهى واما ما في
 فلا لا يخفى في ذات المكنات من حيث ان الذات الواجب قبل شأه كما صرح به في الاصل في بعض كتبه فلا يلزم حضور ذاته
 عند ذاته الاكشاف الاشياء كلها الذي فلا يكون المكنات معلومة بالايات لا بالعرض على ان قيل باستحالة ذات المكنات
 مع ذات الوجوب بل شأنه في كونه ظاهر البطلان لاحتمال كون المكنات معلومة بالعرض كونه ذات سجاية معلومة بالذات
 بل حركات الاكشاف من حيث ان المكنات هي التي هي في كون المكنات ليست ذات مستقلة بل هي بمنزلة الاشياء
 والا اعتبارات العقلية وذاته سبحانه منشأ لانزعاجها كما ذهب اليه الصوفية قدس سرهم من ان الموجود حقيقة هو اجزاء
 سبحانه المكنات امور اعتبارية انما راجعة مستترقة عن حقيقة موجودة فلا تنفي على هذا التقدير ان يكون الذات حقيقة معلومة
 بالذات كون المكنات معلومة بالعرض والمكنات على هذا التقدير عبارة عن التغيرات الانشائية عن نفس الذات

بحدوث الزمان الزمانيات ^{والتكاليف} والغير وهو العلم الذي هو عين الحكمة المبينة معه تعالى في زيادة منتهى العلم
عليه وسلم منها بوجه لا سائر ما يثبت بآية قوله ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا اعتراض لما نشأ من الاشتباه أو من غلط
تحت معاني هذا الأمر في شأنه لا يتحقق إلا بعد تحقق التسليم في الاستكمال بما هو اقرب إلى ما يقع عليه
لا من العلم ولا من العلم فادارة قدرته الاستكمال ^{والتحقيق} في العلم

فالعلم بها منطوق في علمه سبحانه بناء على علمه سبحانه بآية عين الحكمة المبينة معه تعالى في زيادة منتهى العلم
بأن الحكمة معلومة بالعلم على الاستعمال ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون
قوله بحدوث الزمان ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون
والمعنى على تقدير القول بقدره فلا ضرورة له كما قال الشارح في الحاشية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان
وانتهائها في بيانها على وجه غير صحيح ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون
في مرتبة متقدمة على جنس الموجودات بوجودها الخارجية الممكنة فيكون العلم انفعاليا ولا يكون الباري عز وجل خافعا
بالفعل والادارة لا تنفصلا ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون
في العلم كما يلزم من القول بحدوث العلم بل ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون
مقدما على الوجود فلا بد أن يكون هذا العلم في مرتبة فائقة ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون
وهذه المرتبة ليست من الاختراعات بل من الواقعات ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون
والعالم هو الذي كان قديما واداءه لا يربطه ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون
فلا سائر من لزوم عدم علمه سبحانه في مرتبة واقعية متقدمة على وجوده ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون
قوله في زيادة منتهى العلم ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون
القول باليقينية إنما هو لزوم الاستكمال بالغير وإذا قطع النظر عنه فلا إشكال في الزيادة بهذا الكلام ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون
بزيادة منتهى العلم ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون
علما ولا يكون مسبوقة ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون
وهذا أولى مما قيل في العلم ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون
على الفصل لا اختيارى ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون
الكلامية من لوازم فائدة تعالى فيستحيل أن يتسلخ عنها ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون
قوله هذا ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون
مفترى ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون ^{والتحقيق} في العلم ^{الذي هو عين الحكمة} لا يكون

واما الاخيران فان كان كل منهما حضوريا متحققا فيكون باوجوده تعالى هو الثاني وما به عين المعلوم هو الثالث
والن كالتحديق في الملكات فما استغيار ان في الواجب نجبة احد بهام المعلوم لا تجوب حقيقة الاخر منه فاقم قوله في خبر
اذكراه يدق عليه الحاضر عند المذكر بالذات في الملكات كالصورة عليه والحال الاركية وغيرهما من الصفات النفسية
الانسانية فيصدق عليه منشأ الاكشاف لنفسه ولا غير خلاص الواجب بجمانه فان من الحاضر عنده الملكات ليست منشأ
الاكشاف لنفسه ولا لغيره فاصدق ما على امر واحد بعض المواد على علمه تعالى بانه لا يوجد في غير تلك

والصفت تكون بكون علم الواجب بجمانه حضوريا كصاحب الاشياء ومن وجب يكره ان اعلم الفعل على مقدم
على الوجود ليقول بكون العلم على الوجود غير ضروري كما قدم فكيف يكون التحقيق الذي ذكره الشارح جوابا
من قبله بل غرضه من التحقيق الذي ذكره ليس الا بيان كيفية علم الواجب بجمانه على التحقيق عند
قوله واما الاخيران اذ اقول قد صرح انفا ان العلم بحضوري عبارة عن نفس المذكر الحاضر عند المذكر فيصير
الشارح في غير مواضع عديدة من كتبه فكيف يكون العلم الذي هو غايه المعلوم حضوريا مع ان كلام الشارح في حوا
شرح التمهيد كان نفس العلم كمنه في ثلاث فقط حضوريا واخرج العلم المعنى الثاني عن الصورة حضوريا كما يظهر من الوجهة
قوله وغيرهما من الصفات النفسية التي قال في الحاشية ان الصفات النفسية هي ان يكون منشأ انزعافها
ذات الموصوف هي واجبة الثبوت للنفس في امر عند من انتهى اقول فعلى هذا لا يكون الصورة الحاصلة وكذا الحاشية
الادراكية صفة نفسانية اذ منشأ انزعافها ليس في ذات الموصوف ولا هي واجبة الثبوت للنفس لان الجملة الادراكية
وكذا الصورة الحاصلة ليست صفة انزعافية بل صفة انضمامية قائمة بالنفس قيا انضماميا وعلى تقدير كونها انزعافية
متزعة عن نفس ذات الموصوف لا يلزم بطلان مرتبة انفعال الموصوف لان عدم طرمان الموصوف النسيان علم النفس وكون
ذواتها نائمة مناسب لجميع الصفات كما يقولون في الواجب بجمانه وغيره من المفاسد بالجملة على تقدير صحة ما ذكره في الحاشية
لا يكون العلم حصول صفة نفسانية اذ منشأ انزعافه ليس في ذات الموصوف لانه واجبة الثبوت للنفس كما لا يخفى
قوله فان من الحاضر عند من اقول لا يخفى ما فيه اما اوله فلان الحاشية قد اعترفت انفا بان العلم
بمعنى الحاضر عند المذكر حضوريا يتحقق في الواجب بجمانه وعين المعلوم حيث قال واما الاخيران ان
واذا كان العلم بهذا المعنى عين المعلوم فيكون منشأ الاكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنى للقول بان
الملكات الحاضرة عنده ليست منشأ الاكشاف اهلا واما ثانيا فلان ذوات القول منات لما قال الشارح
في الحاشية المنية ان العلم بالتفصيل للواجب بجمانه عين او جوده في الخارج لانه اذا كان العلم بالتفصيل عين الملكات
الموجودة الحاضرة عنده تعالى فلا محالة تصير منشأ الاكشاف نفسها فما قال الحاشية مع كونه من انفا لما صرح المحقق
من ان منشأ الاكشاف في العلم بالتفصيل الذي هو علم حضوريا نفس ذات الملكات لا يصلح توجيهها الكلام الشارح

قوله ولما انشا خلق ولما انشا في خلقه فليكن تعالى بغيره قوله لكن ما هو عينه الخ وما هو عين المعلوم فهو عين
والاول يرى عنهما قوله وهو مبدأ الخ دفع الاستبعاد لعينية الوجبة لكن الاشياء معلومة حال كونها
فان قلت ان كان العلم التفصيلي نفس ذات الكمالات كما هو متضمن في كلام الشارع وكلام القوم فليزاد العلم
بالغير زيادة صفته العلم قلت قد صرح الشارع وغيره من المجتهدين ان العلم التفصيلي ليس صفته الكمالات بل انما هو
ومعلوم العلم الا ان الله هو صفته كما لا يخفى فلا بأس من عدم الاستكمال في غير الزيادة صفته العلم لانه من لزوم وجود الكمالات
قال الشارع وقد تحقق في الوجوب آه فاشترع في تقرير الجواب محله ان الباري سبحانه له علم علم قبل وجود الاشياء
وتحققها وعلم بعد وجودها يتحققها العلم الاول فهو صفته الكمالات في ذات الذات فذاته سبحانه بنفسه لا بمبدأ الكمالات
الاشياء بغيره بل بحيث لا يميزه شيئاً في مرتبة في الارض والفي اسرار فوجده في كونه مبدأ الكمالات الاشياء بغيره
كما صورته العلية التي تفرغ منها متعاقبة بجميع الاشياء فلما ان الصورة العلية المعروفة على تقدير ارتسامها
في رتب من مبدأ الكمالات لمن يصل لم تلك الصورة المذكورة منه كشفت كفاية تعالى بمبدأ الكمالات الاشياء
بغيره بل وكثير تغييرها علىها وارتسامها بارتسامها بغيره واعلم انها في العلم الثاني فهو علم محض في محض
جميع الكمالات عنده تعالى حضوره لعل عند هذه وفي العلم يسمى علماً تفصيلياً وعلماً اجمالياً ان العلم الاول
لما كان عين الوجوب سبحانه ومبدأ اسائر الاشياء يسمى علماً والثاني لما كان اثره وعلوه يسمى علماً لانه العلم
في الافعال في العلم ليس صفته الكمالات لا غير الذات بل هو نفس وجوه الكمالات كما قال في الماشية اعلم ان العلم
التفصيلي للوجوب سبحانه آه فان قلت لا وجه تمييز العلم التفصيلي بكثرة حضوره بل العلم الاجمالي اية حضوره
قلت العلم الاجمالي ليس محسوساً كما انه ليس محسوساً فانه ليس محسوساً كصورة الصورة كما انه ليس محسوساً في حضوره بل هو
بما على من خلق هذه الخواص من العلم مغايرة المحسوس والحصولي وتقسيم اليها ليس العلم الذي يكون عين المعلوم كما لا يخفى
فان كان له واد من الكمالات الاشياء كلها فهو علم اجمالي لا محسوس وان كان مبدأ الكمالات في نفس علمه في غير ذلك
كذا اذا وبحث المحققين قد مر في التحقيق ما قال لا يستأثر العلماء من ذلك انه ان كان المراد بالمحسوس ما لا يخفى على
صورة المعلوم فلا ريب في كون العلم الاجمالي حضوراً وان كان المراد بما يكون عين المعلوم فله العلم
من حيث انه كاشف لذاته تعالى حضوراً واما من حيث انه كاشف للكمالات فان قيل بانها احوال
والمكن فايفه حضوراً وان قيل ان رتبة مبين للكمالات بمباشرة ذاتية فليس محسوساً كما لا يخفى
قوله دفع الاستبعاد لعينية الخ لما ذكره الشارع ان العلم عن مبدأ الكمالات نفس تعالى فذاته بنفسه مبدأ الكمالات
الاشياء بغيره بل وكثير تغييرها علىها وارتسامها بارتسامها بغيره واعلم انها في العلم الثاني فهو علم محض في محض
جميع الكمالات عنده تعالى حضوره لعل عند هذه وفي العلم يسمى علماً تفصيلياً وعلماً اجمالياً ان العلم الاول
لما كان عين الوجوب سبحانه ومبدأ اسائر الاشياء يسمى علماً والثاني لما كان اثره وعلوه يسمى علماً لانه العلم
في الافعال في العلم ليس صفته الكمالات لا غير الذات بل هو نفس وجوه الكمالات كما قال في الماشية اعلم ان العلم
التفصيلي للوجوب سبحانه آه فان قلت لا وجه تمييز العلم التفصيلي بكثرة حضوره بل العلم الاجمالي اية حضوره
قلت العلم الاجمالي ليس محسوساً كما انه ليس محسوساً فانه ليس محسوساً كصورة الصورة كما انه ليس محسوساً في حضوره بل هو
بما على من خلق هذه الخواص من العلم مغايرة المحسوس والحصولي وتقسيم اليها ليس العلم الذي يكون عين المعلوم كما لا يخفى
فان كان له واد من الكمالات الاشياء كلها فهو علم اجمالي لا محسوس وان كان مبدأ الكمالات في نفس علمه في غير ذلك
كذا اذا وبحث المحققين قد مر في التحقيق ما قال لا يستأثر العلماء من ذلك انه ان كان المراد بالمحسوس ما لا يخفى على
صورة المعلوم فلا ريب في كون العلم الاجمالي حضوراً وان كان المراد بما يكون عين المعلوم فله العلم
من حيث انه كاشف لذاته تعالى حضوراً واما من حيث انه كاشف للكمالات فان قيل بانها احوال
والمكن فايفه حضوراً وان قيل ان رتبة مبين للكمالات بمباشرة ذاتية فليس محسوساً كما لا يخفى

لكن يرد عليه ان كون ذات الوجود قبلي مبدءا لاكتشاف المكنات لاكتشافها حقيقة مع تباين الحقيقة بآثارها
 فاجاب بان ذات الوجود سبحانه لما كانت مبدءا لاكتشاف جميع الاشياء فمقتضى جميع الاشياء انكتشفه كونه مبدءا
 الحققة سواء كانت الاشياء موجودة او معدومة وكل من ان هذا الكلام مما يصلح ان يكون له حقيقة لاكتشفه كونه مبدءا
 للمعدوم والاطلاق اصطلاحا لا علميا مع ذلك مطلقا فلا معنى لكون المعدومات المكتشفة وقال الشارح في حواشي
 شرح التوضيح بان المكنات جبروتية في عدمها لاكتشفها ولا يتعلق بالعلم من جهة الحقيقة فانه بهذه الحقيقة معدوم مطلقا
 لا يتعلق لاكتشفها مع خلق العلم وجبروته الوجود والفعالية وهذه الحقيقة راجعة اليه سبحانه لان وجوده ممكن بعينه وجودا
 فعلي سبحانه بالمكنات منطوق في علمه بذاته وهذا الكلام المتعذر لانه ان رادوا لقوله ان وجود المكنات ان الوجود سبحانه
 للمكنات فسلم الا انه غير مسلم لموجودة المكنات في مرتبة العلم لعل في بل ينافيه منقوضة ان المكنات لا يوجد مرتبة ذات العلم
 وان اراد ان المكنات موجودة بنفس وجود الوجود سبحانه فذلك خطأ مخرج الاستلزامه جبروتية جميع المكنات كما قال ان علمه
 سبحانه بالمكنات منطوق في علمه بذاته ان رادوا بل العلم بوجود المكنات منطوق في علمه بذاته باطلا اتحاد وجود الوجود بالمكنات
 كما هو رايه فعلى تقدير تسليم لا يجدى شيئا من ذات المكنات مغايرة لذات الوجود سبحانه عنده وان كان وجودها
 متعده معه جل شأنه فلا يلزم من اتحاد وجود المكنات مع انطواء العلم بذاته المكنات في علمه بذاته فانه لا يلزم منه انطواء
 العلم بوجود المكنات في علمه بذاته وهذا غير محال لان وجود المكنات مع مغايرة لذاتها فلا يلزم من هذا الانطواء انكتشف
 ذاتها اصطلاحا وان اراد ان العلم بذات المكنات منطوق في علمه بذاته فهو مناف لما صرح به في مواضع
 من كتبه من كون ذات المكنات مباينة لذات الوجود بل شأنه وقال المحقق المدعي في حق ان المكنات
 في مرتبة العلم الضلي وجودا اجاليا باكتشافه عنده جل جلاله شيها بالوجود الذهني والوجود التفصيلي الذي بعد الاجابة
 كما في تفصيل تحليل ذلك الوجود الاجالي وهذا الكلام ايضا خفي اما اوله فلان تحليل الوجود الواحد الى وجودات
 كثيرة غير معقول وانما نيا فلان المكنات ذات تباينة ومباينة للعاجب جل شأنه فيتحليل ان يكون لها وجود
 اجبالي وتفصيلي والا يلزم ان يكون كل مكن ذاتا وانما ثانيا فلان هذا الوجود والاجبالي اما واحد علم
 ان يكون المكنات بعضها حقيقة واحدة وهو صريح الاحتمال او اكثر فالكثير فالكثير
 كلها موجودة في مرتبة العلم الضلي قبل الوجود فلا يكون مكنات على ارجح لا يكون وجود المكنات تفصيليا
 وتحليليا لذلك الوجود الاجبالي وانما ثانيا فلان لا يمكن ان يكون هذا الوجود والاجبالي كما في ان تحقق المكنات
 اوله على الثاني المكنات معدومات صرفة في حق الاشكال فيقرن على الاول يلزم وجود العالم قبل ايجادها وبطلان
 هذا القول فاسد جدا والمحتمل ان الاشكال لا يندفع الا بالتبنيح بما يقول الصوفية الكرام في هذا المقام
 قوله لكن يرد عليه اه انت تعلم ان اكتشاف المكنات بالعلم الاخر مطلقا كما ينطق بظاهر كلام المفسر المستبعد

وعلى التسليم فنتبين عن الحكم باعتبار الكمالات بعضها من بعض عنده تعالى بجنس حقيقة واحدة بسيطة فان العلم
بالمتغير عند العالم كيف يتميز المعلوم عن معلوم آخر عنده مع ان العلم الحقيقي يساوق التمايز

ولا ينبغي ان يدعى البديهة في اعتبارها لعل الضرر من ان ينشأ بالبين بالبين من وجوده فيكون
ومر من مناسبه بينه وبين العلم الذي هو منشأ الكمالات غير عقلي لانهم صرحوا ان العلم اما حصول حادثة او حصول
نفس الشيء عند العالم باحد الوجهين فلهذا وكلاهما متفق بهما فان الكمالات في مرتبة العلم الفعلي ليست موجودة
قوله وعلى التسليم فتبين ان باب فليس يتبين قدس سره من ان الاشكال بان ان الله تعالى لما كانت كلمة في
ذاتها غير متغيرة في كمالها الذي الى ان يفتح مساوي نسبتها الى الكل وجب ان يكون الاشياء قابلية
ذواتها منكشفة عنده ولا يتبين من طوائف الكمالات المستنبذة الا كثر من الحق ما قال الا ان شاء الله تعالى
ان في الاشياء ابا من الاشكال ان كذا لا يشبه بل محض انه يجب لا يمان يكون سببا في انما جميع الاشياء بانها
منها لا لا يلائق اني متحال من شبهة وشبهات الكلام في وجوب ان الايمان لكن يجب على من يتصور
للجو ان بين الكمالات مع عدم حضورها في ذاتها لا يحدودها وتفاوتها في ذاتها وبين الذات الحقة
الكمالات الاشياء عن كونها كيف استاز بعضها عن بعض مع ان الموجود في مرتبة العلم الفعلي ليس الا ذاتا بسيطة
مقتضية ان نسبة الى الجميع وبذلك الجواب غير متضمن لذلك قال فليس هناك كلام الشارح ان ذات الموجود
لها خصوصية خاصة مع كل واحد من الكمالات وبذلك الخصوصية تكون ذاتا سببا في كاشفة كاشفا
ولا بد في كون الكاشفة بيان الكمالات وان كان الاول خصوصية مع الثاني ثم ينظر الى تمايز الخصائص
يتايز العلوم ولا يخفى عليك فيه لانه لا يخلو اما ان يكون تلك الخصائص موجودة في مرتبة العلم الفعلي على
صفة لا تعد ولا يخلو اما ان يكون تلك الخصائص امور منسجمة الى ذات سببا في خرج الى ما ذهب اليه الشارح
من ان تمام صور الكمالات في ذاتها تعالى ويطلق بها بطلان في ذاتها او يكون منفصلة عنها فيخرج الى ما ذهب اليه
اقل من مع قطع النظر عن القول بتلك الخصائص اعتبارا بين الذات الحقة غير كافية في تسمية الاشياء
كما لا ينبغي ان يكون تلك الخصائص موجودة في مرتبة العلم الفعلي على صفة لا تعد ولا يخلو اما ان يكون تلك الخصائص
الاشياء او غير قابل يكون منشأ الكمالات التمايز حقيقة فليس في ذاتها تعالى قال الا ان شاء الله تعالى
انما تميز بين الواجب تعالى وبين كل واحد من الكمالات نسبة بينهما فكل واحد من هذه الكمالات او تحقق
ان نسبة في حقها فلا مسامح للقول بكون تلك الخصائص من طوائف الكمالات الامتياز في العلم
المقدم على الابداء ولما تنبه في القول على ان القول بكون الخصائص من طوائف الكمالات انما هو المقدم على الابداء
بذلك من معنى محصل قال في تلك الخصائص امور منسجمة وليس كاشفة على ذلك من انما تنسج على منشأها في ذاتها

والتمايز في ذاتها

والقول بان بينه تعالى وبين كل مكس ارتباطا ليس مع غيره وسببها يكون منشأ الكائنات الممكنات بحسبه
امثال بعضها عن بعض عند تعالى كما ينطق بكلام المصطفى في اسبليات المذنبه لا يجزى لفعلا ان ذلك
الارتباط لا يمكن ان يرتفع بالتباين الذي هو منشأ الابداء المذكور بينه تعالى وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان
امتياز بعضها عن بعض عند تعالى فانه فرع امتياز بعض الابطال عن بعض عند تعالى وذلك الامتياز
المنفرد وارتباطها فيكون ان كائنات هذا الوجودات التي هي الابداء والذات التي هي الابداء والذات التي هي الابداء

[illegible]

وأنفس في توالي نوازل الكلام أو بنفس ذات الممكن فليزيم الدور أو باتباع جات أخر وكما إلى غير النهاية فمكمل
الامتناع هذا إذا تم تميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم تميز كذا منها بالغير أيضا فالأول لا يتحقق ما بالآخر من تحقق الذات
لا ريب في كونه ممكنة فتكون سبوقه بالعلم قطعاً ولا يلزم العمل في مرتبه فانه العيا أو المهر
قوله أو بنفس ذات تعالى الخ أقول من الشئ كذا الشئ ان لا يدين ان لم يتصور على تقدير كون تلك لا تبايعات
مخلوقة بالاسباب لكن كرا بطلان للشئوق المتصورة على مقتدر كون تلك لا تبايعات مخلوقة بالإيجاب
قوله أو بنفس ذات الممكن الخ أقول للرياء إذا توفقت امتياز لا تبايعات على ذات الممكنات فلا يمكن امتيازها من
تتحقق ذاتها امتيازاً بعضها عن بعض في التبايعات فمحصلة خبرنا في الوجهين وفريقات الممكنات كما أن
المتبوع تحقق طرفها كالمتميز في فرع لا امتياز طرفها أو يغير امتياز الممكنات ليس معنى أنهما على ذاتها
بلا زيادة شئ عليها مثل الامتناع كما قد تفرقت امتياز لا تبايعات على ذاتها مع كونها على امتيازها أو لا تكون
شئ على المعنى الآخر على الامتناع على منشأ انتماعه من ضرورة انه لا يتحقق له الا يتحقق منشأ انتماعه قد وضع لزوم الدور
اننا نطرح للمتميز فافادوا وانظر الى ظاهر كلامهم كحشي عدم لزوم الدور قال الشارح في الحاشية وليس في الاجمال
في الكلام من ان لو كان معنى الاجمال جهنا ان يقال في أحد المجروراد ما يقال في غير ذلك يلزم ان لا يكون العلويات
منكشفة وتبين على سبيل التفصيل فليزيم التفصيل بل العلويات منكشفة تفصيلاً ومما وكل واحد منها من الكثرة وانما
الاجمال معنى كون جبراً الاكشافات امر واحد بسيط قال الشارح في الحاشية بل مناهج هذا ما خرد من كلام جهنا في
التحصيل حيث قال ان حقيقة تباينة بسيطة يفيد منها فصل العلويات كما ان العقول البسيطة عندنا ملة لمعتقالات المفصلة
ولكن المعقول البسيط عندنا مجرد عقولنا وهذا كلفر مع ذلك ومعنى العقول البسيطة هو ان لا يكون بينك وبين ان
مناظرة فان ذلك كلام كثير خطير لا كما جازيتم تفصلياً بعدئذ الى ان يكمل رسمه كما غلب على عندنا شجره من
وعرض على الشيخ المتقن في حكمة الاشتراك حيث قال اننا من ادراك الشئ في الفرق بين العلم بنفسه وبين العلم بغيره
بها وبين ان لم تترك فوجد الانسان نفسه علماً لا ينفع فان باسج الانسان من نفسه عند عرض المسائل علم بالقوة يحزن
نفسه ملكة وقوة على الجواب لكنه السائل المذكورة هذه بالقوة اقرب ما كانت قبل السؤال فان السؤال ان لم يكن
عالم بكل واحد على الخصوص لم يكن عنده صورة كل واحد وجب الوجود منزه عن هذه الاشارة في الكلام ومجعله ان
هذا العالم بالقوة الذي يوجب نفسه لا يقتدر على جواب السائل لكثرة ما علم واحد بل علم اخر معلقة بالقوة فكما
قوة قريبة من الفعل لا يحتاج خبرها الى الفعل الى ختم والذي حصل بالفعل بان ملكة الجواب والحق ان هذا الظاهر
وكذا المنطوق في الامر المذكورة في كلامهم ليس قياساً بل علم الوجه بجهان بل العقل البشرية لما كانت تارة
عن سبيل هذا النوع

قوله في الحقيقة فلا بد ان المراد بقوله وعلمه بكل بعد ذاته وكذا بقوله كثيرة علمه كثيرة بعد ذاته هو العلم بالتفصيل لا الاجمال
الذي هو العلم بالحقيقة وحده سبحانه وتعالى وبقوله بعد كل نسبة الى ذاته ان الكل متساوي الاقدام في سلكه من غير ان
ولا كتاب في جوهره انما هو حقيقة واحدة لا تتعدد وتقرر بقوله في كل في حد ذاته انه مبدأ لكل خلافاً لان تركيبة قوامه
تعالى الله عنه علواً كبيراً

احتاج الى تقرير الاجمال الذي يكون فوق الاجمال الذي في العدد والحد وروى في علمه شيء مع عدم امتياز عن
جميع ما عداه فافترضنا نظريات المفيدة لتبينه في الاجمال فلما يستبعد العقل عن تجويزه بالكلية
قوله لان المراد ان العلم انما كان قول الفاعل الى وعلمه بكل بعد ذاته موجبا للزعم الجمل وقوله بعد كل بالكلية
هو الكل في حد ذاته موجبا لاحتياج الوجوب بالكمالات تركب الوجوب سبحانه منها محل الشك كانه على العلم الاجمال
والتفصيل حتى يتبين التوحيات المذكورة عن كلامه فالمراد بقوله وعلمه بكل بعد ذاته وكثرة علمه كثيرة بعد ذاته هو العلم
لا العلم الاجمال والاحمال ان علمه بالتفصيل بعد ذاته التي هي العلم الاجمال وكثرة علمه بالتفصيل كثيرة بعد ذاته واما قوله بعد كل
بالنسبة الى ذاته فالمراد منه ان الكمالات كلها متساوية الاقدام في كونها معلولات للوجوب سبحانه وكونها حاصلة عنده مثل
واما قوله هو كل حد ذاته فالمراد منه ان مبدأ لكل خلافاً لان تركيبة قوامه منه سبحانه او المراد ان سبحانه علم لكل لان نفس
ذاته تعالى نشأ لاكتشاف فالعلم بكل منطوقه علمه نفسه باعتبار ان ذاته مبدأ لاكتشاف الكل كانه لكل فلو اراد ان
الشيء ويرد عليه ودأخاها ان توجيهه للقول لا يرضى بقوله لان الفاعل في ذاته ان علمه سبحانه بالابواب التي هو
في ذاته تعالى ولا يذهب الى ان علمه سبحانه بالكمالات نفس ذاته تعالى فلا يصح هذا التوجيه على من يذهب الى ان العلم حقيقة
الصواب في تقرير كلامه ان يقال لما كانت هذه الصور صفات للبعد فاورد يلزم التسكين في ذاته فكيف ندرج هذا التوجيه
قال في الكلام والاحمال ان العلم يكون منزهة عن صفات بعد ذاته البتة لان الحقيقة الانضمامية تكون بعد البعد موت والكثرة
في تلك الصور كثره بعد ذاته فلا يوجب التسكين في ذاته فهو لكل في حد ذاته يعني ان نسبة كل الى النسبة واحدة وهي نسبة
المعلول الى علته فلا يوجب تسكين في الذات فانها ليست بمعلولة من جهة الكثرة بل ان اخذت جملة من احد مرتبة جهة
وان اخذت على جهة مرتبة عليا وصدق الصور بعضها بواسطة البعض الا لصواب تقرير كلامه قال لا يستلزم العلم
منه ان لا يذهب الى ان علمه تعالى بالكمالات لا يتسامى بغيره بل عليه ان يعلم على راي الكثرة في ذاته تعالى فاحاطت
بان علمه بكل بعد ذاته كونه منزهة عن صفات البعد لانه لا يعلو بعد الموت فلا يلزم الكثرة في ذاته ولما استلزم
ان علمه تعالى لو كان منزهة عن صفات لزم ان يكون علمه بذاته لا يتغير بعد ذاته قال علمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته
يعني ان علمه بذاته ليس منزهة بل منزهة عن صفات البعد كثره علمه اسي علمه بالكمالات وهي بعد ذاته فلا يلزم التسكين في
ذاته ولما كان لموتهم ان يتوهم ان العلم الذي هو كمال لو لم يكن في مرتبة ذاته كانت ذاته غير ثابتة ولا كاملة

قوله وتام القول في بيان شئ العلم المتعلق بالواجب بما يقتضي تفصيلا والقول بالاجابة في ان تمام بنفسه لا يعلم وعلى القول
فالعلم بالماضي او غيره وعلى الثاني الماصفة فانه يتشبه في ذاتها وهي صور الكليات بخلافها

بل تكون متطورة في تمامها وكما لها الى ان تمام منفعة العلم اليها وهو مختلف بطل فانه بقوله فهو كل في صفة
ان تعالى تام كامل في ذاته لا يتطور في تمامه كما في شئ آخر فليس العلم الى الذات المتحدة لتمامها فتمام
الفصل الى محسوس فان كثرة العلم بعد ذاته غير متميزة لها فهو التام الكامل في حد ذاته فالمراد بكل جهنا التام الكامل
لا يقابل البعض من الكليات لشرائط بعضها وجوب اكلامه بتوجيهات اخر لسماقتها وعدم انطباقها على غير مرتكزا
قوله ام لا اعلم ان بعض الجمل من اليونانيين ذهب الى انه سبحانه ليس العلم بنفسه لا بغيره قالوا ان العلم يستند
اقتضاة بين العالم والمعلوم ولا يقبل الاضافة بين الشئ ونفسه سبحانه في العلم بنفسه لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فلا يكون
الواجب سبحانه عالما بنفسه لا بغيره وهذا الرأي خفي جدا سخافة غنية عن البيان في علم شئ بشئ عبارة عن حضور شئ
يا نفس تحت موجه ببال حضور شئ عند نفسه اذ كان مجردا مستقرا وليس له لا عدم غيره شئ عن نفسه بل ان شئ في العلم
قوله وعلى الثاني الماصفة ان هذا هو السبب في غيره من قرايع المتأخرين تفصيلا ان علمه تعالى بذاته عين ذاته
وعلمه سبحانه بالاشياء الخارجية عن ذاته بصورة عقلية تامة به تعالى قال الشيخ في اتم السالين من الاشارات الصور
العقلية قد يجوز بوجه ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفاد صورة السماء والارض والسموات والارض من الصور
الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل نقل شكل ثم يجعله موجودا في محسوس كمن يعلقه جيب الوجود من الكل
على الوجه الثاني قال الحق الطوسي في شرحه اراد ان يبين ان الاول للواجب لذاته وتكون من المبادئ العلية على اي
سخو من انما يتعلق بعقل المعقولات فتم المعقولات التي لا يكون عللا لوجود الاعيان الخارجية التي هي صور كقول الانسان
علما غير عالم سبقة احد الى ذلك ايجادا يعلو بعد ذلك يسمى علما فعليا اراد الى ما يكون معلولا للاعيان الخارجية
الانسان شيئا به صورة يسمى انفعاليا ونفي نصف الثاني عن الاول تعالى لا تتناع انفعاله عن غيره وعلم ان قدر
الشيخ على نفسه باذا كان معلولا متوابعه متطورة في ذاته فيلزم ان لا يكون ذات الواجب سبحانه واحدا جاتا
بل يكون متميزة على كثرة واجاب عن بان الواجب سبحانه لا يتصل في ذاته وكان في علمه لكثرة لانه يتصل لكثرة السبب
تعلقه لذاته بذاته فتعلق لكثرة لازم معلول له فصور لكثرة التي هي معلولا معلولا ولوازمه المترتبة ترتيب
المعلولات في متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول ذاته غير متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وكثرة المعلول
واللوازم لا ياتي في حصة علمها بالضرورة اياها سواء كانت تلك اللوازم متطورة في ذات العلة او
مباشرة لها فان تقرر لكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته لم تقدم عليها بالعلية والوجود
لا يقتضي لكثرة وبالجملة الواجب سبحانه واحد وحده لا يتزول بكثرة الصور لمعلولة متطورة

والمحقق الطوسي مع اشتراط مع نفسه ان لا يتجلى الشئ في شرح الاشارات عن غير وجهه الاول
 ان اثبات الصور في ذات تعالى قول يكون شئ الواحد فاعلموا بالامتناع وجوبه باننا لا نعلم شئاً كقولنا
 فاعلموا بالامتناع انما المتكلم في شئ الواحد فاعلموا بالامتناع المستند وانما كونه فاعلموا بالامتناع المستند
 فليعلم ان الشئ في ذاته قول كونه محلاً لعلول لا يمكنه ان يتكثر تعالى عن كل كونه وايجابه لصدور شئ
 بانه في تلك الصور ترتيباً كما بين في الوجوه ان العينية الصادرة عنه تعالى فلا يلزم التكثير في ذاته تعالى في ذاته
 من الخط انما هو لا يقرض ان يلزم كونه تعالى معلوماً كونه في ذاته لا الزام صدور الكثير عن الواحد
 انما الشئ ان يقول يكون الاول لو جيب بانه موصوفاً بصفات غير قنانية غير اضافية ولا كلية واجاب عنه
 المصدر ان لا يقرض بان المتكلم انما هو قيام صفات كائنية غير كلية ولا اضافية وتلك الصور ليست بصفات كائنية ولا يقرض
 لان العلم منقلاً كائنية بل انما يتجلى في حصول صورة الرابع ان يقول ان معلول الاول غير مبين لذاته تعالى لان معلول الاول
 صورة لا يتقيد بالاول المتقيد في ذاته تعالى وجوبه بان كونه معلول الاول مبايناً غير متصل لازم لكنه ليس متجلباً وكونه معلولاً
 غير لازم فاعلم ان الشئ في ذاته تعالى لا يوجد شيئاً مبايناً بذاته بل يتوسط الامر لما فيه قال في كل وجه
 انما هو من غير سبب الحكم والقادراً والقائمين بنفي العلم عنه تعالى انما هو في القائل بقيام صورته بقلية بذاته وانما هو
 القائلين بالحدود العقلية في ذاته وانما هو في الم حالات من الزام هذه الامور قد يورث على ذلك
 ان يتلزم شكاً في ذاته تعالى بالثبوت في ذاته علمه وانما يتلزم عدم علمه بانه بانه في ذاته انما هو في الم حالات
 في الوجوب تعالى في حال عدمه وان الصورة المقتضية في ذاته تعالى غير متساوية حسب انما هي في الم حالات
 حينئذ فاعلم ان يكون صدوراً بان يصدر بعض بوجه بعض فتكون مترتبة ووجود الامور الغير المتساوية المترتبة
 بالوجوب في الم حالات في ذاته تعالى وانما يكون صدور تلك الصور في ذاته فاعلم ان لا يقرض في ذلك من امتناع صدور الكثير
 عن الواحد ولا بطلان في الم حالات في ذاته تعالى في ذاته علمه وانما يتلزم عدم علمه بانه بانه في ذاته انما هو في الم حالات
 التي مرت قال في الم حالات في ذاته تعالى في ذاته علمه وانما يتلزم عدم علمه بانه بانه في ذاته انما هو في الم حالات
 ليست وجهه النفس عن هذه الضمان غير باينا شافيا لكون الشرط للملك مع ذلك انما هو في ذاته نفسية خاصة انما هو في ذاته
 الى شئ من ذلك اصلاً فاشترت اليه اشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو مبين لذلك قول القائل كما لا يحتاج
 في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج الى صورة في ادراكه لصدور عن ذاته
 لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تفعل شيئاً بصورة متقدراً واستحضر
 في مصادره عنك لا بافراوك مطلقاً بل شاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تفعل تلك الصورة
 بنفسه بل كما تفعل ذلك الشئ بها كالتفعل ايتم بنفسها من غير ان تتضاءل الصور فيك

أو واحدة بسيطة ذات مطلق بالكمالات باسرها وفي قامة بها استغن عن الكمالات عند تعال بوجوه كثيرة
 بقضا عن اعتبار الكمالات المتعلقة بذلك تلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذ كان ما كان مع ما يصدر عنه
 بشاكة غير كونه الحاصل فاعلمت كمال ما حصل منه بالصفة عنه لذاته من غير ملاحظة غيرية لا تخفى ان كون كمال
 تلك الصورة شرط في تحققها اي انما كانت تعقل لنفسها مع كمالها لم يستعمل لاسل انما كان كون كمال تلك الصورة شكا
 حصول تلك الصورة كالتحصيل في شرط في تحققها اي انما كان حصلت تلك الصورة لك بوجوه كثيرة لعلول ذلك حصول
 من غير حصول ذلك معلوم ان الشيء الفاعل في كونه حصولا لغيره ليس من حصول الشيء لقابله اذن العلم بالآلة
 للفاعل الفاعل لذاته مما لا من غير كون كمال فيه فهو ماقبل بالامر غير ان يكون حادثة اذا تقدم من غير حصول
 ان الامر ماقبل لذاته من غير تغيير في ذاته وهو محقق لذاته في الوجود ولان اعتبار المتغيرين على الامر وحكمت ان
 حقله لذاته علمه لعلول الاول فاذا حكمت بحكمت العلمتين معنى ذاته وحقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير
 فاحكم بكون العلمين المتغيرين لعلول الاول وعقل الامر شيئا واحدا في الوجود من غير تغيير في كونه
 مابينا للامر والثاني متغيرا فيه لما حكمت بكون المتغيرين العلمتين اعتباريا محضاً فاحكم بكونه في العلمين كمال
 فان جرد لعلول الامر نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صوته مستأنفة تحمل في ذات الامر الثاني من ذلك
 ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل بالعلم حصول صورة فيها وهي تعقل الاول لوجوب لا وجود والامر
 معلول الاول لوجوب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجوه حاصلة فيها والوجوب
 يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصورة غير ان اعيان تلك الجواهر والصور تلك الوجود على ما هو عليه فاذا لم
 عن علم متعال ذرة في السموات الارض من غير لزوم محال من المحالات المذكورة في كلامه المتقدمة استغنى
 بهذا الكلام في المحالات لم يدرك مع ما فيه يلزم عليه ان لا يكون العلم الاول صادرا بالغاية والارادة
 يلزم الاستكمال بالغير والغير يلزم عدم علمه سبحانه بالجزئيات الحادثة لا متناع ارتسامها في العلم الاول عند فهم
 قوله او واحدة بسيطة الخ هذا ذهب العلماء المتأيدون من علم الله فانهم ذهبوا الى ان علمه سبحانه منفعة بسيطة ذات
 بذاته تعالى ذات اضافة الى العلويات والاراد عليهم والالان الكمالات كانت معدومة متفرقة في مرتبة العلم
 فيلزم الاضافة الى الاشياء الصرفة المعدومة لمحض هذا غير متعقل وجيب بان العلم وان كان قديما لكن تعلقات
 حوادث فلم يكن في الاول تعلقات بذوات الكمالات فيه انما تعلقات العلم بالكمالات في الاول فيلزم الجهل بالذات
 وباقيل ان العلم مع العلاقات قديم الالان لا يلزم وجود العلم لتعلق العلم فسخا فغاية عن البيان ان العلميات المنفصلة
 بتميزه العلميات والتميز فلا معنى لتعلق العلم بالذات الحادثة وثانيا ان على هذا انما علم من ان العلميات المنفصلة
 قوله فاستغن عن كمالات باسرها وفي قامة بها استغن عن الكمالات عند تعال بوجوه كثيرة

أو بصفور البصير الجوهري العرشية القائمة بنفسها قبل وجودي صوره أو نفس جنسها كاشيا بصفور اشراقها
أو من شمس الكائنات السعدات ثم أنا خاوي

في العلم الفعلي المتقدم الإيجاد وشمس الكائنات عنه تعالى بوجوده الأكبر لا يمكن إلا بغيره وكم يتفقوا على أن ظاهره جداً
قوله أو بصفور البصير الجوهري ثم هذا المنهج ما يعزى إلى الظاهر الأكبر المشهود أو البصير القائمة بنفسها الماسية
المجردة ولا يخفى خافته وقال بعضهم لا بد من غير تلك الأشياء بصفور عنه تعالى لئلا يكون على الأشياء بصفور البصير
عنهم لها ما لا يجوز لعدم تلك الأشياء والاعتبار بها من غير قيامها بذاته تعالى وقية أنه لو كان العلم أو البصير من تلك
لم يكن العلم الفعلي المتقدم على الإيجاد بل يكون العلم على هذا التقدير بعد الإيجاد وعرضه على هذا المنهج
الأول أنه لا بد أن يكون تلك البصيرة بوجه العلم ولا يلزم أن لا يكون تلك البصيرة صادرة عنه بأراوة وعناية
واجاب عنه بعض المحققين قدس سره بأن صفات الباري تعالى من جنس ذاته وهي مخلوقة بالإيجاب كحالاتها
فإن قلت أفأجزئكم كون الباري سبحانه فاعلا سراجا بالنسبة إلى بعض المخلوقات فليكن مرجعاً بالنسبة إلى العالم
كله لأن الإيجاب لم يبق نقصاً قلت إن الإيجاب خلق العالم فنقصه فأن البصيرة العجيبة القوية تدل على أن خلقها
مزية عليها بالعلم والارادة وهذا بخلاف نفس العلم والارادة وكيف يجوز عاقل لا يجوز منظره وجهه بمشيئة واراوة قال
والسرفية الباري سبحانه كامل نفسه من جلاله الكمال العلم ونفسه متعبد ولا يتعبد له شيء قدرة وإذا لم يكن نقص
مقدور لم يكن الكمال البصير مقدوراً فلا يكون العلم وما يكون من الكماله مقدراً فقد بان أن علم البصير ليس بقا عليها
بل عليها وما قيل إن بزه بصور مكنات فلا بد من أن تكون معلومة جملها فاما أن يكون عليها بصور أخرى
فيلزم لهم وأما أن يكون عليها من غير بصر بل كمنى ذاته فليكن ذاته في العلم بالعلم من غير حاجة إلى البصير
أخترتم ذلك الكلام الشريف ولا يخفى أن غرض القائل أن تلك الصور لو لم تكن مسبقة بالعلم كان الوجه جواز في قوة
ذاته الحق عارياً عن كمال العلم فليكن نقصه من مرتبة ذاته مع لا يقطب ما ذكره قدس سره ثم انه يريد على قوله والسرفية بأنه إن
يكون نقصه تعالى أن النفس تحيل عقل لذاته فذلك علم لكن اللازم من أن يكون الكمال في أجيال ذاته فلا يمكن أن تكون تلك
مخلوقة بالإيجاب لا بالارادة فيجب سبق العلم الذي هو كمال واجب الله على تلك الصور التي هي مكنة لذاته وأنها وجوباً
ذاتية وإن أراد أن النفس متعبد بالغير فذلك غير مسلم ولا صحيح في نفسه فإن كونه سبحانه ناقصاً ليس مكنياً بالذات حتى
يكون تعبد بالغير أو الاستعانة بالذات لا يكون تعبد بالغير على أنه على هذا لا يصح طلب البصيرة عنه ولا من مقابله
فإن الوجه بالغير والاستعانة بالغير داخلان تحت قدرته العامة كذا في الآحاد والآحاد الملائكة من عظم الشان في أنه يلزم
أن يكون للخارج في الخارج ما هو كائنات غير وجودها الخارجي فليكن كثر الشخص في آثار الوجود وجهه عيب بالمرءه كذا لا يخفى
بعضه هو الحق لا يكسب علم الشخص الخارجي وجوده بعيدة بل وجوده محالته وإن كانت غاية في الوجود والشخص

أو يجوزنا عليها بالمتحقق وقضى كالمسألة بالمتحقق مع العلم
فقد عرفت ذلك بالمتحقق كمن يرى في حقها بالمتحقق في المسائل

كأن لا شئ من الخلقية معلومة لا مع عدم حصولها بما هي أشخاص خارجية في أحوالها ولم يلل بعد على استلزام
الكشاف البابين بالبابين مطلقا وسيجي لهذا مزيد تفصيل في شأنه فاستظهر أن الثالث من المذاهب على
هذا الاستكمال بالغیر وزيادته مع العلم وأجاب بعض المتقدمين بقدر سره بان مقتضوه ان العلم نفسا في
غذاءه بنفسه في مبدأ الكشاف لا يشاء عندنا أن قال بوجوده فيصور كذا يلزم منه بالبين شي في نفسه فبسته
قوله أو يجوزنا عليها الخ فساد هذا المذهب بطلان غير محقق على من لم يولي بسبكه إلهاميا ولا فلاحا في الشكوك من وجهان الأول
وأما ثانيا فلأن الشكوك العلم بالمتحقق في الخلق والذبح الناطق بكذا مني أما ما قاله فلان التماس السلب في كسبه
مع القاري في العصور السابقة مبرزة في نفس الشكوك في العمل العقلية وبهذا لا يجوز للمكلمات أصلا وأما في العبادات
يصدر في العقلية الموجبة وهي كالمكلمات معلومة من وجود الموضوع أصلا والتمسك صدقها من وجهان أولهما
كونه مخالفا للجماع معصاهم للسببية العقلية المبرزة من وجهان أولهما مخالفة حكم العقلية أكثر أو لا شيء الخارجي من وجهان
قوله أو يجوزنا العقل مع العقل الخ هذا من وجهين الأول من جهة ما قال الشيخ في الخطأ سابع من الأشارات على أن
رجل يغير بفرد ليس على العقل العقل كذا بالبين عليه المشايخ وهو حشيف كله وهم يعلمون انضم لهم
لا يعلمونه ولا فرد ليس في نفسه فزاد منه من أجل زمانه جبل من أقاصج ذلك المناقش ما هو قطع من الأول ثم انظر إلى
بما يحصل ان حقيقة الشيء شأنا متحاده معه قول تعبري لان شأنا من التحديد بالكل منها معدوم فلا اتحادا ولا اتحادا
بحسب فلا يحكم عليه كما وكل منها موجود فلا اتحادا والوجود من معدوم يختلف باختلاف الفضا والميزان فيكون
بوجود واحد أصلا وأما وجودها مع عدم فاما ان يكون المعدوم هو الشيء الغير له فاما فلا معنى للاتحادا ويكون المعدوم
هو الشيء الأول على الصائر فقد انعدم صائر واد كان شيء ما أو بعد عدوله ولم يكن فاعلم ان تعبري ان الشيء في
الاتحاد أصلا على التقدير كما هو أكثر من انهم انهم الشيخ قد اعترفوا بصيرته لبعض النواصب بعضها كصيرته الكبر
ما وبالكسب فيصير منهم القول بطلان صيرته شيء أو الجواب ان معنى صيرته بعض النواصب بعضها
ان عنصر معين لا يصير عنصر آخر فالهواؤه لا تقبل له والاعبوري الكلام بان كان بعد الصيرته هو نفس
وان كان كانه فليس هو أو بل جناه ان هو إلى العناصر متعلق الصورة الهوائية فتفسد الجسم الهوائي وتبين من الآلة
يتكون الجسم المائي فان قلت فماذا يقولون في صيرته المركب من العناصر المتعرجة قلت العصب
اذا التمر جرت تفيض عليها صورة تركيبية فتكون فصيرة العنصر بعد ان يكونها مركبا ليس من الاتحادي
قال سابع قال الشيخ في التليقات انهم علموا انه قول الشيخ في التليقات الاشياء لان يكون وجودها به ثابت غير

الاول ان المراد به ان الاشياء اما ان يكون وجودها غير قائم بالمادة الموضوع او يكون موجودا قائم بالمادة
 والموضوع فالمقارنات لما كانت وجوداتها غير قائمة بالمادة والموضوع ادركت ذاتها وكذلك النفس لما كان
 وجودها غير قائم بمادة وهو موضوع ادركت ذاتها وهذا بناء على ما نزع المشائية ان نشاط الادراك لها هو التجرد
 عن المادة الموضوع والآلات المجردة لما كانت وجوداتها قائمة بالمادة والموضوع لم تدركن ذاتها قال الشيخ المتكلم
 حكيم الاشراق لو كن في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرد عن الهيولى وليس انزع لك كانت الهيولى التي انتموا شاعرا بنفسها
 او ليست هي حياة لغير بل هي حياة لها وهي مجردة عن هيولى اخرى اذ لا هيولى للهيولى ولا تغيب عن نفسها ان يحسن
 بالغيبة بعدا عن نفسها وان عني بعلم الغيبة الشعور فلم يرجع الشعور في المقارنات الى عدم الغيبة بل عدم الغيبة تجرد
 وكنية عن الشعور على هذا التقدير وكان عند المشائين كون الشيء مجردا عن المادة غير غائب عن ذاته هو ادراكه للمادة
 نفسها كما قالوا لخصوصها انما يحصل باليات فبالبنيات منتزعا للمادة فالمادة ما الذي منحها واعست نوا
 بان الهيولى ليس لها تفضل باليات التي هو باصورها وصورها حصلت فينا اذ كنا باليات الهيولى في نفسها
 الاشياء اما مطلقا اوجبرها عن قطع النظر عن القياد وجميع اليات كما نزعوا لكون الشيء في حد نفسه اتم بساطة من الهيولى
 سيما ان جوهرها هو سلب الموضوع كما اعترفوا فلم ادركت ذاتها عند التجرد عن المحاول الاجزاء ولم ادرت
 الصور التي فيها واجابني اصد الشيرازي في حاشيته على ذلك الكتاب بان الهيولى عندهم كادل عليه ان
 فان كانت قائمة بذاتها لكنها محض القوة وجوهرتها جوهرية الاستعداد وهي بهيمة بذاتها متحصلة بالصور
 في حد نفسها جوهر ظلمي فلا يشعر بذاتها ولا يشعر الهيولى البعدا لستيا وعن البساطة والتجرد لانها تنكسر
 حيث تنكسر الصور في الواقع ليست متحصلة الوجود في الواقع الابا لتصور والتجرد الذي يعيش في كون الشيء عالما
 لذاته هو تجرد الوجود لا تجرد المضموم والافكل مضموم كالجسمية والفرضية وغيرهما اذا اعتبر مفهوم من حيث هي كان
 مجردا عن الغير فضلا عن الهيولى اذا لما هي من حيث هي ليست لا هي ولو كانت بهذا المعنى منشأ للغاية
 كانت لما هيات كلها عاقلة لذاتها ووحدة الهيولى كوجودها متعينة لانها تتجاسع كقوة لصور ولو كانت لصور
 متاخرة الوجود عن الهيولى كما خسر الكتابة والسواد عن وجود الانسان لكان لما ذكر وجهه وكذا بساطتها عبارة
 عن بساطة معنى جنسي كالجوهرية وبساطا للعاقلة هو بساطة الوجود لا بساطة المضموم مفر ومشتق البسط من كل مفهوم
 وليست عاقلة لذاتها معنى بساطة الهيولى انها اذا لوحظت بنفسها قطع النظر عن غيرها التي تحتلقت بتقدمتها
 في الواقع كان حالها في اعتبار نفسها انها جوهرية اني جوهرية اشي كانت من الصور لصور خارجة عن غيبتها وظهر
 في وجوداتها المتعينة فوجودها في غاية الضعف وجودها ووحدةها بتسمية لوجود الكليات الجسمية ووحدة
 لان وجودها ووحدةها مجردة عن الصور كوجود كس من وحدة عند اخذ مجردة عن الفصول لتعينة له هذا كلامه

قوله فلذلك تدرك الخ المشارة اليه بجميع كون العقول الحالية مقارقات كون وجوداتها لها فان اعتبار الحكم
على المستحسن يدل على امتداده فكمات تقر في مجموع

واقول هذا الكلام مع كونه شبيها على المقدمات الاتقائية تطويل بلا طائل فليكن في دفع ايراد صاحب الشارح
ان يقال ان البيولي وان كانت جوهراتنا بذاتها لكن فعليتها القوة وجوهرتها جوهرية الاستعداد كما صرح به
وهي جوهرية بذاتها محصلة بالعنقوني في مداتها جوهر علماني فلا تشبه بذاتها فضلا عن غيرها الثاني ان البرهان الثاني
اما وجودها لا يستكمال ان نفسها او وجودها لا يستكمال غير انما العقول المقارقة ولنفرض ان كان وجودها لا يمكن وجودها
بتحصيل العلوم تشبه بالمبدء الا على جبل مجده ادر كنه ذاتها والالات الحسية سوار كانت ظاهرة او باطنة لما كانت
ذواتها لا لا استكمال ان نفسها بل لا استكمال غير اذ هي النفس لها كالجوهرات الخوام لها لم تدرك ذاتها واورد عليه بان
حصر الاشياء في هذين القسمين كما يغفل عن العبادة ثم وجب بيان ان الادعاء الذي لا بد من في الادراك وعلى هذين القسمين
لا يدل كلام الشيخ الا على كون العقول المقارقة والنفس عالمة ولا يدل على كون علمها حصريته او حصريته كما قال في كلام
في المشية ما قال الشيخ اول الخ الثالث فانما بعض المحققين قد سرح ان معناه ان من الاشياء وجدها تما حاضرة عندنا
ومنها ما جرد ذاتها ليست حاضرة عند نفسها ولا عارض الممتدات من القيلية الثانية لان الاعراض لا استقلال لها
في ذاتها فلا حضور لشيء عند الماص حوا ان لا استقلال له لا يحضر عند شيء والممتدات كل خبر منها غائب عن الخبر الا في
فلا حضور لها عند نفسها املا ولها نقاشات النفس لما كانت حاضرة عند نفسها وغير غائبة عنها لاجرم ادر كنه نفسها
لان الادراك حضور العلوم عند المحرود وبنا على ما قالوا ان لا صلح للادراك الا لا الحضور عند كنه الاشياء والادراك
والالات الحسية لما لم يكن جودها حاضرة عند نفسها بل عند غير الكونها اعراضا ممتدة بامتداد الحال لم تكن حاضرة
لا نفسها وتفصيل على الاستعداد من كلام بعضهم ان المتعلقات الممتدات مدتها الاتصالية بين الكثرة الاتصالية بل
متصل بالفعل فهو منفصل بالقوة اذ كل خبر منه منفصل عن الخبر والاخر لا محالة ومجرب وكل خبر غير صاحب جميعية لوجوده
والاخر لذاته في ذاته بل ان يغيب عن ذاته واتصاله معين استعدادا ولا انفصال ليس من التحصيل الوجودي ثم يدرك ان
بجميع اجزائه ولا ان ابتداء ما مثل اول آخره فظواهره بقدر باطنه وباطنه بغيره عن ظاهره واوله بغيره عن آخره
يعدم اطلاق كل بعض فرض منه فهو غائب عن بعض آخر وكذا بعضه عن بعض الآخر فكل مقدم عن الكل واذا كانت ذات
غائبة عن ذاته فكيف يكون لغيره حضور عنده فلا يكون مدركا لذاته وبهذا يظهر سخا فتايل الشيخ رحمه الله
موجود لذاته فلو لم يكن متعقلا لذاته عاقله لذاته وبنا على هذا التفسير ويل كلام الشيخ على كون علم الجوارح باطنية
قوله المشارة اليه الخ اقول لا يخفى على المتفطن انه انما يستلج الى جعل المشارة اليه بقوله فلذلك
مجموع التجرد وكون وجودها لها لو كان معنى قوله وجودها لها قايما بذاتها بمعنى عدم قيامها بالكل المستغنى

والوجود لا يابني عدم قيامها بالمادة ولو موضوع او بمعنى استكمال نفسها او بمعنى حصولها عند نفسها كما في كونه
 مثالا في ذلك التقدير الى جعل الاشياء في مجموع الامر في انهم محروبان من اطلاق الادراك في مجموع الامر في
 قيام الشيء بذاته بمعنى عدم قيامه بالموضوع والاشياء تجريده بذاته واخره والبقاء الاول عن الاعراض من حلقها بالاشياء
 عن الماديات مطلقا سواء كانت مقرونة بالمادة او بفوقا شيئا وما يتجوز على عامل فالاعراض من مطلقا وكذا الماديات
 بالمعنى الذي ذكره ليست بتقديرية بل هي اظهر سخافة وهم من توهم ان ترتب الادراك على اقيام نفسه التجرد والقياس
 ومناطه ليس بحضور شيء عند شيء كونه لو كانت الجواهر المادية كلها والاعراض من ليس بها بحيث يحضر عند الاشياء كما
 مدركه فلا يصح التفريق على مجموع الامر من لولم فيلزم كون البعد الجبر والقياس في الاشياء في مجموع الامر من لولم فيلزم
 كونه جبر امتزاجين الجواهر الجبرية والقياسية فيلزم كون البعد الجبر والقياس في مجموع الامر من لولم فيلزم كون البعد الجبر والقياس
 كونه مناط الادراك حضور شيء عند شيء مسلم لكنه غير متصور الا ان كان في كونه الشيء مستقلا مجردا عن المادة فيجوز ان
 لا يعرف ان الماديات المستندات كل جز منها غائب عن الآخر والاعراض غير قائدة بنفسها بل هي في غلبها في
 حضور شيء عند الآخر وبالحكمة لما لم يتصور حضور شيء عند شيء على تقدير كون الشيء اذ لا غير مستقل في الوجود فلا يمكن ان
 حاضرة عند الجواهر المادية والاعراض سلا على ان القول يكون ترتب الادراك على مجموع القياس بنفسه التجرد على
 الاتفاق جعل مناط حضور شيء عند شيء مع ان حضور شيء عند شيء لا يمكن الا ان كان في كونه الشيء مجردا عن المادة فيجوز ان
 وقاما بنفسه محض جبر او اما قوله لولم فيلزم كونه في غاية السخافة اذ البعد الجبر على تقدير وجوده لا يرتب عند وقد عرفت
 ان المستندات كل جز منها غائب عن الآخر والاعراض في مجموع الامر من لولم فيلزم كون البعد الجبر والقياس في مجموع الامر من لولم فيلزم
 انها مجردة عن المادة فيجوز ان يكون البعد الجبر مدركا لسلالة ليس مجردا عن غواشيها والتجرد الذي جعله مثلا لادراك
 كلام الحاشي عن هذا اليراد بان الكلام في هذا المقام على طريق المشايخ الذين في لولم فيلزم كون البعد الجبر والقياس في مجموع الامر من لولم فيلزم
 قناعة المقصود ليست بتقديرية عن المشايخ وتقترب عليه البعض الاخر من فقهاء كلامه بان مناط الادراك عند الاشياء في مجموع الامر من لولم فيلزم
 انها مجردة عن القياس بنفسه فيجوز ان يكون مراد الشيخ حصر الاشياء في القسمين على كلا المنهجين على طريق المشايخ في مجموع الامر من لولم فيلزم
 والاقول ان الكلام يدل على غلبة عظيمة عن طريق الاشياء في مجموع الامر من لولم فيلزم كون البعد الجبر والقياس في مجموع الامر من لولم فيلزم
 عن المادة ولو جهتها وقد نفس الشيخ فيقول في حكمة الاشياء بان ادراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته وكونه في ذاته
 لا تجرده عن المادة وتظهر من ذلك ان كون كون التجرد مناط الادراك بوجه منها ما قد نقلناه في الدرر السابغ
 فقد ظهر ان الجبر والقياس حصر الاشياء في القسمين على كلا المنهجين بل مراد الجبر فيما على طريق المشايخ في مجموع الامر من لولم فيلزم
 غير متفهمة عند كماله في البقي ههنا كلام اخر في غاية المعجزة والاشكال في لولم فيلزم كون البعد الجبر والقياس في مجموع الامر من لولم فيلزم
 غير مجردة بل هي على انها مادية مع انه لا يميل الى الحكماء وادراكها بنفسها لانها تطلب للملزم وتترتب عن المتأخر وقد صرح

وقد عليه قوله ونفس الخ اذا تجرد وانما تفرق عن المادة ايضا مقبلة في حضورها فالنفس عليه ان لا

يترك الشئ في مواضع عديدة من كتب من كون نفسهما مادة وكون كل جزء منها قابلا على الجزء الآخر صارت نفسهما
مركبة لا نفسا فقد بطل قولهم ان لا ادراك ليس الا من شأن الجبر والجبر والاصل ان كون الادراك مشروطا بالجبر بطل
قطعا فان البواقي تدرك ذاتها وليس لها نفس مجردة وهذا الاشكال في غاية الصعوبة فان قلت قد يصح شئ
ان نفس الحيوانات الجسم ليست مجردة انما المدرك قوتها الوهمية حيث قال في تعليقات نفوس الحيوانات غير
الانسان ليست مجردة في الاصل فواتها واذا ادركت قوتها فانما يدركها بقوتها الوهمية فلما كون معقولا والوهم لها
بشرط العقل فان قلت لا يخلو ان يكون قوتها الوهمية مجردة وغير مجردة ان كانت مجردة يلزم كون الحيوانات الجسم مجردة لا نفسا
وان كانت غير مجردة فلما كون ركة اهلا ولا يخلو قولهم من ادراك انما هو تجرد عن المادة وهو شئها والجملة اشكال غير سائر لكان
قوله اذا تجرد وانما تفرق الخ استدلال على كون النفس هرا مجردا وفارعا عن المادة بانها تنفصل الكليات المجردة عن المادة وجودها
فلما بان يكون له صور الكليات حالة فيها فيجب ان يكون النفس التي هي فيها مجردة والا لم تكن الصور الحادثة فيها مجردة
واستعرض عليه بوجوه منها انما لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم مجرد ان يكون العلم بالمشاتات الاشياء
على النفس من ان ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فليقلنا النفس من هناك كما يدرك ما انتش من الحيوانات
في الكاشات بل مجرد ان يكون العلم مجردا لا كاشات من غير ان يرتسم صورة شئ في شئ اهلا ومنها ان الكل وان كان
مجردا عن العوارض المادية لكن مجرد ان يكون صورة الحادثة في النفس مقررة بالعوارض المادية ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون تلك الصورة مطابقة لما تلك الصورة كما ان نقش الفرس على الجدار مطابق مع عدم صورة الفرس
ماهيته قال السيد المحقق قدس سره في حاشي التجريد بان لا يراوان يند فثبات الوجود الذي يبنى على النحو الذي
وآخر من عليه العلامة المتعجب بان الوجود الذي يبنى على ارتسام الصورة في الذهن قياما بماهية فليتم الاستدلال بان
ان شاء الله ان هذا الكلام من العلامة المتعجب مخطأ جدا واستحق ان يهين لا يراوان لا يرجح ان الى طائل الا ان
فلان عدم تسليم حصول المعلوم في العالم مكابرة محضه افقد ثبت في محله وتحقيق التعريفات يجب حصول صورة المعلوم
في العالم والتعريف القول بان الاشياء يكون بالارتسام في مجرد آخر والنفس تلتحظ تلك الصور من هناك لا بد من
فانك قد عرفت ان الماديات تنسب انفسها عن انفسها وليس لها حضور عند ذاتها اهلا فضلا عن ان يحضر عند
او ما يرتسم في مجردة هذا الاحتمال لا يصح الا اذا كانت النفس مجردة عن المادة وعرضها واما الثاني فلما لو لم يكن
المرتبة في النفس مجردة بل تكون مقررة بالعوارض المادية كالموضع المعين والقدار الذي يرد الاشكال المعين فلما كون
مركبا لان النفس مركبا بما هي كالمسح ان الواقع خلافه على ان من الكليات ما هي فرضية ليس لها افراد مجردة فلو
كون صورة تلك الكليات مقررة بالعوارض المادية اهلا وان كانت الكليات ذات افراد موجودة في المحتاج

قوله والآلات الجسدانية الخمس والكلمات بالمتحدة وادخلها في وجودها لاندواتها بل غير ما كالعديد فالمراد بها هي
هي القوة الباصرة التي تجري في طبق الحسنيين التي تقتضين من مقدم الدلائل المتباينتين الى العيني
المختص من قوله فلهذا كالتحيز وعدم كونها مقارنات بل ايضا ولم يتحيز به لظهوره وكفاية احدها قوله لم يتحيز
لانه اذا ادرك في اتى على تقدير وجوده ان الاشياء متى لم تكون جردى بل بالواسطة فاذا كان جردى بل بالواسطة
تتحقق اقوى من انشا الآلات +

فلا يمكن ان يكون صور تلك الكليات المنقولة للنفس وفيه برزخ خاص مقدار تقديره شكل معين غير ما من الاعراض
المادية والا لم تكن مطابقة الاشخاص من افراد ما يكون في كل شخص من افراد براض مادية مناسبة للعوارض المادية المتغيرة
بتلك الصورة فلا يكون مطابقا لسائر افراد ما فلا يكون تلك الصور الكليات صورة الغير المنقولة على الجوار لا يكون مطابقا
لكل فرد من افراد الماهية الغير متغيرة تلك الصور الكلية فانها لا بد ان تكون مطابقة لكل واحد من افرادها وتلك الصورة المنقولة
على الجوار ما في تلك الصورة بصورها والكبر لا يتبع مطابقة الصورة لما له الصورة او لا بد منه للمطابقة هو ان يكون تلك الصورة
معرفة بعوارض مناسبة معروفة لما له الصورة وان خلت الصورة وما له الصورة في المنقولة الكبر ومنها كلام طويل ليس من شأنه
قوله الا المراد بها ان علم ان بعضهم قوموا ان معنى قول الشيخ والآلات الجسدانية وجوب لاندواتها كالعديد مثل ما بل غير
وهي القوة الباصرة ان تلك الغير هي القوة الباصرة وادخلها في وجودها على هذا التقدير ان يكون العين معنى الجرم
قائمة بالباصرة وهذا ظاهر الجدل ان قال بعضهم ان قوله كالعديد مثل الاشياء في معنى راجع الى الآلات المعنى في كالات
الجسدانية القوة الباصرة مثلا ولما كان هذا مختلفا بعيدا عن عرضة الحس جعل قوله كالعديد في الآلات حكم بان ليس المراد بها
الجرم فخصه من ليس بان له حقيقة بل المراد بها القوة الباصرة مجازا والظاهر منها ظاهر وقوله هي القوة الباصرة تفسير لقوله كالعديد
والى اصل ان ليس المراد بالعين هذا العقل الجرم فخصه فان ذلك لعل في الادراك لا ليس كذلك ولا لاندواتها بل المراد بها القوة الباصرة
بعضهم حلوا قوله كالعديد على التفسير نعم ان معنى الكلام بان الآلات الجسدانية وغير ما من الاعراض كالعديد وجودها وادخلها في وجودها
انها بل وجود تلك الآلات مما لها وجودها الغير في نفس هي الى الآلات الجسدانية القوة الباصرة مثلا ولا في ذلك من الخط والتكليف
قوله وكفاية احدها انه وذلك لما عرفت ان قيام الشيء بنفسه بمعنى عدم قيامه بالحل المستثنى فقط وكذا تجزئه
عن المادية وعوضها لو كان يحصل على لا يمكن في كون الشيء كالعديد بل من كونه تاما بنفسه كونه مجردا عن المادية وعوضها لا لعل
قوله لانه اذا ادركه محصله ان الصورة انما تكون مبدأ الانكشاف في الصورة لكونها وسطية في حضور ذي الصورة
عند ذلك فاذا كان الشيء حاضرا عند المدرك نفسه فلا حاجة في انكشافه الى توسط الصورة ولا حتى ان هذا انما يدل
على ان الشيء اذا كان حاضرا بنفسه فلا حاجة في انكشافه الى حصول صورة عند المدرك لا على ان العلم بنفسه كالات
والعلم انه قد يستدل على كون العلم في العلم المختص من العلوم لوجه اخر من انهما قال في شرح في اعتيقات بيدا الكلام

والقول بجواز كون مناط العلم هو الوجود الثاني بعيد عن كمال انصاف قوله حاصله ان العلم هو ان يحصل العلم بالشيء
كما يتبادر الى البصيرة من العجز الى العجز في تخصيص الثاني بعيد مستغنى عنه وجوه ان العقل الشيء وادراكه موجود
للذات المجردة ونفسه باعتراف المجردة كجود زيد لنا ونفسه عندنا فانه بواسطه وجوده له صورة المستندة معنا او دونها
كوجوده ونفسه له صورة العلية عندنا وعند تعالى المجردة لا كان وجودها لنفسها ونفسها عندنا بلا واسطة غير ان يكون
واو ادراكها لا بد وانها لا باعسا

الذي نقله الشارح بهذه العبارة الى الاذنة ذاتي وكان ادراك ذاتي من حيث يحصل في حقيقة ذلك في كمال
هو اثر ذاتي لولا اني علمت قبل ذلك اني حكمت اعرف من كمال اثر لعلامة من العلمات ان اثر ذاتي هو ان احسب اثر
من ذاتي في ذاتي او في كمال ذاتي ثم احكم بان كمال اثر من ذاتي اعتناء ان اجمع بين كمال اثر من ذاتي فاحكم فاقول
كمال اثر من اثر ذاتي يكون قد سبق ادراك ذاتي لامن كمال اثر ذاتي قبل اثر آخر كان حكمه كمال اثر من اثر ذاتي
بالضرورة ويكون ادراك ذاتي لا اثر بل لوجود صورة ذاتي في الاعيان على ولا وجود آخر لذاتي واذا ادركت شيئا
اثر منه بسبب ان يوجد اثر من في ظهوره بعد من كمال ادراك ذاتي لاتم فاذا ادركت ذاتي من اثره بعد على ليس الا لوجوده
وجودي في الاعيان على لا يعجز فادراك ذاتي من ذاتي ثم اتم ما نوضح ادراكها من اثر ذاتي ادركت ذاتي في ذاتي
ومنها ما قال الشيخ في مقتول في حكمة الاشرق ان الشيء القاهر بذاته الممك الذاتية لا يعلم ذاته بشال الذاتية في ذاته
فان علمه ان كان بشال بشال الذاتية ليس هي فوبالترتبة الى وجود الممك هو الشال فيعلم من ان يكون كمال ذاته
بعينه ادراكها بعد ادراكها بعد ان يكون ذلك ذاتا بعينه ادراكها غير ادراكها بعد ان يكون كمالها في ذاتها
الشال ان ذلك كماله في ذاته ان كان الشال من علم علم شال نفسه علم علم نفسه وان علمه ان شال نفسه فقد علم
نفسه بالشال قول به انه لا يلزم مع ما فيها من قناع انما لا يتما على ان علم النفس من انما ليس يحصل
صورة ما بها وامل على ان علم النفس انما ليس باثره عليها فانظر كلامه وملك ان شال ذاته
قوله بعيد ذلك ان حصل صورة الشيء عند العالم لا كان كافي في كماله انما في نفسه شيء منه يكون كافي بالاطراف
قوله ويحصل ان العقل كذا قال الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثانية من العلم السادس من كتاب الشفاء
ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة الممك بخوس الاماخر فان كان الادراك ادراكا لشيء ما في صورة
صورة مجرد من المادة تجردا اما ان مراتب التجربة حكمة واهنا فتاقد فان الصورة المادية يعرض لها
بسبب الية احوال امور ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة فتارة يكون الفزع من المادة نزما
من تلك العلمات كلها او بعضها وتارة يكون الفزع كاملا وذلك بان يجدد الشيء عن اللواحق التي لها من جهة المادة
مثلا ان الصورة الانسانية والمادية الانسانية طبيعة لا محالة فتشترك فيها شخاص الفزع كلها بصورة وهي كذا شيء

وقد عرض لما ان وجدت في هذا المتخصص ذلك المتخصص فكثير من الناس قد عجزوا عن فهمه فاجابته بان
الطبيعة الانسانية ما يجب فيها الكثرة لما كان يوجد في الانسان محمولا على واحد بالذات والكمالات الانسانية موجودة في
الاجل منها الانسانية لما كانت موجودة في الواحد في العوارض التي تعرض للانسانية من جهة المادة هي في الواقع من الكثرة
والانقسام فيعرض لها ايضا غير هذه العوارض من غيرها فان كانت في اوجه حسنة من تقدير من الكم والكيفية لاين
والوضع في جميع هذه امور غير موحدة غير على عتبات وذلك لان الكمالات الانسانية هي على اوجه واحدة من الكم والكيفية
والاخر في الوضع كان كل انسان محبب ان يشترك فيه فاذن الصورة بذاتها غير مستوجبة ان يغيرها شيء من هذه الامور
العارضة لما بل من جهة المادة لان المادة التي يقارنها يكون قد تغيرت هذه اللواحق فحسب اخذ الصورة من المادة
مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة منها من المادة وانما زالت تلك السبب بطل ذلك القول لانه لا يترد في هذه على المادة
مكملا بل يحتاج الى وجود المادة ايقر ان يكون تلك الصورة موجودة كما وانما الخيال فيتحلل فانه يغير الصورة المصورة
عن المادة تبعية اشده وذلك لانه يأخذ بالامر بالمادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيها الى وجودها وانما لان المادة
ان كانت اربطت فان الصورة تكون تابعة الوجود في الخيال فيكون اخذه اياها كما اخذت لها من المادة فيكونها
الا ان الخيال لا يكون قد جردا عن اللواحق المادية وحسب لم يجردا عن المادة تجريدها انما لا جرد عن اللواحق المادية
لان الصور التي في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ان كانت لا تدرك في الخيال بل في
صورة هي بجمال يمكن ان يشترك فيها جميع اصناف النوع فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس وليس كغيره
ان يكون الناس موجودين في الخيال على نحو الخيال في ذلك الانسان وانما لوهم فانه قد عجز في فهمه هذه المراتبة
في التجريد لانه يخالع في التي ليست هي في ذاتها مادة وان عرض لها ان تكون في مادة تلك وذلك
لان الشكل والوضع واللون والاسم في ذلك امور لا يمكن ان تكون في الامور جسامية وانما الخيال والشر والموافق
والمنافاة ما يشبه لك في امور نفسها غير مادية وقد يعجز عن فهمها ان يكون مادية والكيل على ان هذه الامور مادية
ان هذه الامور لو كانت بذات مادية لما كان يتقبل غير اشرار وموافق او مخالفت الاعراض الجسم وقد يعجز عن ذلك
بل يوجد في ان هذه الامور هي في نفسها غير مادية وقد عرض لما ان كانت مادية والوهم انما يدرك في الخيال
هذه الامور فاذن الوهم قد يدرك امور غير مادية ويأخذها عن المادة كما يدرك ايقر معاني غير محسوسة وان كانت مادية
فهذه النوع اذن اشد تعلقا واقر بالالباطنة من الباطنة والوهم الان مع ذلك لا يجرد الصورة عن كونها
المادة لانه يأخذ بالجزئية فيحسب ان في قياسها اليها متعددة الصورة محسوسة مكنونة بلواحق المادة فيحسب ان
فيها والافعال التي تكون الصور المحسوسة فيها انما صور موجودات ليست مادية البتة ولا عرضية لانها مادية
صور موجودة مادية ولكن مبراة عن عناصر المادة من كل وجه فتبين انها مذكورة الصور وان اخذها احد مجرودا

عن المادة من كل وجه واما ما هو محذور في المادة من كل وجه فالامر فيه ظاهر واما ما هو محذور في المادة من كل وجه فالامر فيه ظاهر
او عارض ذلك غير غير من المادة من كل وجه فالامر فيه ظاهر واما ما هو محذور في المادة من كل وجه فالامر فيه ظاهر
على كثير من وجهي يكون قد انبأ الكثرة الطبيعية واحدة ويقدره من كل كم وكيفيات اربع وضع بادي واوله محذور
ذلك لما صلح ان يقال على جميع هذه البقعة في ادراككم الحواس اذ ادراككم الحواس في ادراككم الحواس في ادراككم الحواس
الحاكم العقلي انتهى وبذلك انال في النجاة وقال في الاشياء التي قد يكون محسوسا عن انبأ به ثم يكون متخيلا
بعينه غيبته تمثل منزهة في الباطن كيد في الذي لا يشترط مثلا اذا غاب عنك تخيلته به قد يكون محسوسا عن انبأ به ثم يكون متخيلا
منه بيشلا معنى الانسان الموجود الغير وهو ان يكون محسوسا قد غيبته عن الحواس غيرية عن انبأ به ثم يكون متخيلا
كأنه انبأ به مثل اربع وضع وكيفيات قد اربع عينه ولو توهم به في غير لم توثر في حقيقة ما به انبأ به ثم يكون متخيلا
منه في به الحواس التي تطلع بسبب المادة التي خلق منها لا تجزئ عنها ولا يال الى البعاطة وصفية من حيث مادة ولكن
لا تمثل في الحواس صورة اذ انال في الاحمال الباطن متخيل في تلك الحواس لا يقدر على تجزئته في الحواس عنها كغير
عن تلك العلاقة المذكورة فتتمثل صورته في غيرية ما عليها والاعقل في تقديره على تجزئته في الحواس عنها كغير
الفكرية المستتبنا اياها على عمل محسوسا على محسوسا انتهى قال الحق الطوسي في شرحه انواع الادراك
اربعة حساس تخيل وتوهم وتقبل فاحس ان ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضر عند المدرك على حيات محسوسة
محسوسة من اذنين الوضع والشيء وكيفياتكم وغير ذلك ان بعض ذلك لا ينفك الشيء عن انبأ بها في الحواس
الخارجي ولا يشاركها فيما غير وتقبل ذلك انبأ بها من الحيات المذكورة لكن في ما انبأ بها محسورة وطبيعة
والتوهم ادراكها في الجزئية الغير المحسوسة من الكيفيات والاشياء فان المحسوسة بالشيء الجزئي الموجود
في المادة لا يشاركها فيما غير ولا تقبل ادراك الشيء من حيث هو فقط لا من حيث هو شيئا آخر اذ هو انبأ به
ومعه ادب غير من الصفات الممددة في النوع من الادراك فغده ادراكه متبعية في التجزئة الاولى
مشروطة بثلاثة اشياء احسب الى المادة والكنات البقاء وكون المدرك جزئيا والثاني مجزئ عن الشرط الاول ان
مجزئ من الاولين الرابع عن الجميع انتهى واما حال المدركات الجزئية ما يذو غير مادة والجزئيات المادة
المحسوسة او غير محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس لا يتوقف على الحواس
وادراك غير المحسوسات هو التوهم والما غير الجزئيات المادة فاما ان لا يكون جزئية بل كلية اذ يكون جزئيات
غير مادة واما ان كان فادراكها لا يتوقف فالدرك لا بد ان يكون مجزئا والتوهم انما هو المحسوس او غير مادة
وهو المحسوس بادي اعواس في حقيقة الادراكات بختلاف تجزئته فالبعثرة مجزئة عن المادة لا من انبأ به
كالوضع انما من اللون والشكل المعين غير باذ انبأ به جزئيا بالتوهم انما هو المحسوس الاول لكنه لا يجوز ان يكون

فمقتضيا بالمعنى المصدرى وجودها لها وجودها عندنا بمعنى الحاضر عند المدرك حين ذواتها كما هو شأن العلم
المختص بنسبها فافهم قوله حثية تعيدية موجبة لشكك وهي الحثية التي تتغير بتغير المصدر فان كانت معتبرة
في المعنوي بان كانت رضية في حقيقتها وقدرتها فتوجب التباين بالذات ان كانت في المفهوم جزء العنوان فقط كحسية
الاكتساب بالحواس الخارجية والذهنية بالنسبة الى الاشخاص فلا اعتبار بالمال ولا بالدين يعلم ان الحق
لا يتغير كما قل على نفي التباين بين مصدر في العقل في تعقل الموجودات بنسبها كما كانت ان على نفي التباين بين
مصدر في العقل بنسبها فان العقل هو عالمها هو عاقل وجوده له وحده عندنا فهو بهذه الحثية معتقدا

فلا احتياج في ذاتنا لشخص الادراك الى المقابلة والوجه مجردا تجردا من تجرد الخيال ففهم ذواتنا
من الادراك التجريدي بالنسبة الى الاول اشهد واما القوة العاقلة فتجربا وتجريدا اما فقد ظهر ان مناط العاقلة
والمعتدلية عندكم كون شيء مجردا عن المادة وعو شيها بالكلية ومدارها الحسية والموسمية على كون الشيء متعلقا
بالمادة نحو ما من التعلق ونطق الادراك لا يجب فيه التجريد لان مقتضى ان يكون تجرد تام من مزج بالذات
قوله مقتضيا بالمعنى المصدرى انه اذا تعقل بالمعنى المصدرى عبارة عن جود شيء موجود بالفعل وجوده
بنفسه مدارا ركا فادراكه لذاته هو وجوده لذاته تعقل ان القول بكون التعلق بالمعنى المصدرى صادقا
ومحمولا على الوجود بالمعنى المصدرى او بالعكس ان صح فلا يصح عند الشايع هذا ان مقتضى المصدر والمصدر منه شرط
ايكون احدهما حصة لاخر وظاهر ان الادراك بالمعنى المصدرى ليس حصة للوجود بالمعنى المصدرى هذا ولا بالعكس فافهم
قوله وبمعنى الحاضر عند المدرك كمن قال الامام الرازي لو كان عقل الذات المفارقة غير دائر على ذواتها بل
يكون ذواتها عاقلتها لذاتها شيئا واحدا لكنا اذا عقلنا باقتضاها عاقلة لذواتها وليس كذلك ان نحن نجعل
علمنا بوجوده محتاج في اثبات كونها عاقلة لذاتها الى شيئا برهان آخر فلو كان مقتضى غائبة
وبطلان الثاني يستلزم بطلان المقدم فبطل كون وجوده بعينه عاقلتها ومقتضىها لذاتها واجاب عن مصدرها
في جوابي الآيات الشافيان علمنا بوجودها انما يقتضي حصول صورة عينية منها في ذهننا وتلك الصورة هي حصة
منها في ذهننا وجودها في نفسها وجودها بنفوسنا لا وجودها لذات تلك المفارقات فيقتضي
قاصده العلم التي هي عبارة عن جود شيء ان يكون ذلك هو مقتضىها عاقلتها تلك الصورة فلا يلزم من تعقلنا
بهذه الصورة تعقلها بكونها عاقلة لذاتها نعم لو كان علمنا بذاتها يحصل وانما الحاجة لنا لكان الامر كذلك
لكم ليس على بابها الا بخير حصول صورة منها في نفوسنا وحصل الكلام يرجع الى ان ادراك الجواهر المجردة غير جوهري
لا غير جوهري فلا يلزم من ذلك ما بهية الجواهر المجردة وادراك ان عالم بذاته ومختص عليه بالانقضاء مادة الاشكال لانه اذا
حصل له الجوهري الجوهري في الذهن بعينه بناء على حصول الاشياء بانفسها فليزمن ان كل وجوده الخارج

الخ في هرب الى خلافه كالحق البدائي واتباعه حيث قال في الحاشية القديرة ان في علم النفس في انما هو من
 العالم متغير لم يتغير بالعلوم بالاعتبار المتغير المتعلق فقد اخطأ بقوله مما يتعلق بالشئ فتوكله كغيره كما
 في علوه ليدل الشئ الناعم على فني التغيرات مطلقا ولم يتصور انما فني التغيرات الداني فقط
 ليعلم ان الحيز هو المحرور واما ان لم يكن من ذلك اذ هو ان العالم انما هو ان في التغيرات حصول الاشياء المتغيرة في
 لا يتغير من الى حصول الوجود الخارجي الاشياء بل في غير ان الماهيات محفوظة في استخبار الوجود وتكون في
 في حصول الوجود الخارجي بحسب في الذهن باطل عمن بمقتضى بيان ذلك ان شمارا
 قوله في هرب الى التمتع بالاعتبارية على ان صدق العاقل والعقول في علم شيء بنفسه احد محض من ان يتغير
 في تغيره مثلا اعترض عليهم الدائم الذي في شرح الاشارات بوجهين الاول انه لو كان متعلقا واما نفسنا انما هي
 فكلما علمنا بذاتنا انما ان يكون علمنا بذاتنا فيكون هو ذاتنا بعينه ولم جاني التركيبات الغير المتناهية في
 لا يكون هو علمنا بذاتنا وانما من غير ان لا يكون علمنا بذاتنا نفسنا انما في ان حصول الشيء في نفسنا في
 كما صدق الشيء الى الشيء واما في الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالتزم المحقق الطوسي في جواب ذين
 الايرادين ان بينهما تقييدا بالاعتبار حيث قال في دفع الاول ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات غير ذاتنا بغير
 والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات جهته او تقطع ما دام التقدير بغير ما دام علمنا بذاتنا الاسمي لا الانشائي
 لذاتنا وليس بها الامور والاعتبارات هذه ذاتنا لكن فيه تغير بحسب الاعتبار فانما اعتبارا انما في اعتبارا
 وهو باعتبارها به حاضر معلوم باعتبارها به حاضر في عالمنا القديرة ليس الاعتبار في الامور الاعتبارية منقطع
 فلما يلزم محذور الامور الغير المتناهية بغير في دفع الثاني ان تغير الاعتبارية في حصول الاضافات فان المعالج
 باعتبارها كغيره وليس كات في الابدان والاعتبارية قديم الموجد للذات اعترض عليه الشارح في كتابه اذ قد شبهه بالاعتبار
 الذي بعد تحقيق العلم بالتغيرات الذي صدق العلم ليس التغيرات في المبدأ في الامور والاعتبارية في المبدأ في الامور
 وبالا اعتبار هو نفس ذاتنا بالاعتبارية معتبره وفيه اختلاف المعالج والمعالج فان المعالج من حيث انها طبيعية
 من حيث انها برهنية فقد اختلفا بالا اعتبار ولو كان ههنا اكثر تغيرا اعتبارا كان المعكوم شيئا قديرا في العالم
 حيث هي بنا على هذا التحقيق كغير في الايراد الاول بانه ان يريد علمنا بذاتنا علمنا بمصدق علمنا بذاتنا فتوكل
 فكلما بل اعتبارا علمنا بغيره فيكون في الايراد الثاني ان يريد علمنا بمعلوم علمنا بذاتنا فغيره فيكون في الايراد
 فانما قطع النظر عن الاعتبارية بقطع النظر واما ان دفاع الشئ في ان حصول شيء في شيء في علمنا بذاتنا
 عن عدمه في نفسه بذاتنا علمنا بغيره فيكون في الايراد الثاني ان يريد علمنا بمعلوم علمنا بذاتنا فغيره فيكون في الايراد
 قوله حيث قال في علم ان الحق البدائي لا يتغير في الايراد الثاني ان يريد علمنا بمعلوم علمنا بذاتنا فغيره فيكون في الايراد

فلا يريد ان القائل بالحيثية انما يقول في التعبير العنوان من العلم من المعبر عنه وهو لا يستوجب ان يكون المبحث
 امر اعتباريا حتى يكون العلم بها علما حصوليا لا حيثية كيف يصحح المبحث ان العلم بالحصولي هو الذي مرجعها هو العلم
 الذي يثبت مع ان العلم المتعلق بعلم حصولي لا حصولي في غاية توجيه الكلام وانما علم حقيقة المقام قوله العلم المتعلق بها
 علم حصولي لان الذات الماخوذة من حيثية كبر عن مراعاتي امر اعتباري موجود في ظرف العلم بوجودها في العلم
 الخارج بوجودها بالاصل على خلاف ما قيل فلو كانت ذاتها لا تستدعي ذاتها في الخارج في العلم المتعلق بها العلم المتعلق
 بوجودها في حيثيتين في ظرف الاتصاف فلا بد انما ليست عينها ولا حلولها فيكون علمها علما حصوليا انما العلم المتعلق
 بالاشياء الغائية بما يكون حصول صورة منها هذا يخرج باقي التوضيح

وهو الذي اذا اعتبر كسبه بالقائل كان من حيث طلبه بانما علم معنى مصداقا فالعلم حقيقة هي تلك الحقيقة
 المستمرة التي نسبة لمعنى اليانسية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فاشتركا في دليل على اشتراك
 معشاة استزاعه كما ان اشتركا في الانسان والحيوانية دليل على اشتراك حقيقة الانسان والحيوان في العلم الواسع بما ذكرنا
 فلا يدل البرهان على ان نفس ذات وليس معنى مغنيتها فالعلم بالمعنى المصداقي المعبر عنه بمشتركة غير متفرقة عنه سبحانه وانما العلم
 باشتركة عنه سبحانه يعرض الى القول بتغاير مصداق العلم والمعلوم في علمه بانه علم يدل برهان قاطع على ان
 مبدأ الاكتشاف في علم النفس انما هو غير تام من المخرجات فنعرض عنها فلا وجه لا تشريع العلم بالمعنى المصداقي من
 الذات العالقة فافهم قال الشارح كيف الذاتيات انما هي ان يقال لذات الماخوذة مع حيثية ليست سبحانه
 عند المدرك بلا توسط الصورة لانها لا تتغير عند المدرك الا اذا لاحظها المدرك مع تلك حيثية فكل
 لها في تلك الملاحظة حصول وارغام لاحصيه عند المدرك بلا توسط الصورة فلا يكون العلم بها حصوليا
 قوله فلا يريد ان القائل انه وذلك لان المراد بالذات الماخوذة مع حيثية في قوله كيف الذات الماخوذة في
 مجموع الذات الحيثية ولا ريب ان امر اعتباري فيكون العلم المتعلق بها حصوليا او لا حصوليا لك المجموع عند نفس
 قوله لا وليا يستعلا على نفس التغاير مطلقا اذ دليل شيخ المذكور سابقا قائم عليه بل هو عبارة لدليل شيخ والمقصود منها
 نفس التغاير لا لفظه اذ لا ريب ان المبحث لا يخفى على ذي منية ان قول الشارح كيف الذاتيات وجه لا تشريع العلم بالمعنى
 مصداق العلم والمعلوم في العلم حصولي لم يرد به وجه الى التغاير بل يمين مصداقهما في العلم حصولي يكون هاديا
 قوله لان الذات كانه في نفسه انه يجوز ان يكون حيثية المستبرة مع الذات غنيتها موجودة في
 الخارج فالذات الماخوذة منها لا يتغير كون غنيتها موجودة في الخارج وعلى تقدير كونها اعتباره
 يجوز ان يكون معتبرة في التعبير والعنوان فقط فلا يكون الذات الماخوذة مع حيثية امر اعتباريا
 قوله فلا يكون نقلا لانه لما كان العلم حصولي عند الفلاسقة احد ثلثة امور هي ان يكون المعلوم عن العالم او

لا ينفقه منصفته اليه وكان انظاره الى الذين هم خارج عن الحاج الى الدين ان عدم كون الذات الماخوذة مع بحشية معلولا
 ومينا للنفس من اجل البديهيات انما الاستنباط في الثالث ان يمكن ان يتصور في بادي الرأي كون الذات الماخوذة
 مع بحشية ومخاضا الى النفس يستدل على بطلانه بان الذات الماخوذة مع بحشية لم تكن بحرية من اعتبار
 امر اعتباري موجود في ظرف العالم بالوجود الظلي وليست بموجودة في الخارج بالوجود الاصل في فلا يمكن ان يكون هذا الامر
 الاعتباري فعلا اذا الاتصال لا يقتضي سببا في وجود الذاتين في ظرف الاتصال انت تعلم انه يلزم على
 ان يكون العلم المتعلق بالعلم المصور علما حصوليا بل ما حصوليا اذ العلم حصولي هو ذاتي الماخوذة مع بحشية الاكتشاف بالحوادث
 الدينية فيكون امرا اعتباريا موجودا في ظرف العالم بالوجود الظلي لا موجودا في الخارج بالوجود الاصل كما ذكره محي فلا يكون
 للنفس مع ان قد صرح الشارح في موضع مرتبها من ان العلم المتعلق بالصورة من حيث انها قائمة بالذات من مقتضى الحوادث
 الدينية علم حضوري فان قلت بحدان كون بحشية الماخوذة في العلم حصولي موجودة في العين ان تكون ماخوذة
 في العين ان التوبة فقط قلت يقال فكلها لا يتصور فلا يلزم ان لا يكون العلم المتعلق بالذات الماخوذة مع بحشية علما حصوليا
 ثم لا يخفى ان الصورة الماخوذة مع بحشية الاكتشاف بالحوادث الدينية ليست بموجودة في الخارج بمعنى انها ليست
 موجودة خارج الشارح فلا يكون فعلا للنفس فلا يكون العلم المتعلق بها حصوليا مع ان الشارح مصرح في مواضع من كتبه
 بان العلم المتعلق بها حضوري لا يقال قد فصل الشارح في حواشي شرح التهذيب وحواشي شرح المواقف على ان الصورة
 من حيث الاكتشاف بالحوادث الدينية موجودة في الخارج ويستدل عليه بانها منصفة لنهاية للنفس فكل ما
 من تحتها في ظرف وجود الموصوف لا ما نقول اننا نأخذ الشارح الى القول بكون الصورة من حيث الاكتشاف بالحوادث
 الدينية موجودة في الخارج ان الصورة بهذا الاعتبار منصفة لنهاية للنفس والاتصاف لا انضمامي يستلزم وجودا مشتركين
 في ظرف الاتصال مع ان هذه المقدرة ليست عين ولا يمتنع بل الذي يستلزم ضرورة ان وجود الصفة في الموصوف
 ضروري فالالاتصاف لا انضمامي يكون الموصوف هو الذي هو الصفة هي الصورة الموجودة في ذلك الموصوف وجودا
 لوجوده فلا يلزم في الاتصاف انضمامي وجود الصفة في الخارج بل ان قيل الصورة لما كانت موجودة في الذين موجودين
 في الخارج فيلزم وجود الصورة في الخارج لئلا يكون في الموجود في ظرف موجوده يقال قد صرح آخر في المحاكمات
 من المهر ان نظرية الخارج ليس كنظرية الدار بل معنى كون الشيء في الخارج كونه بحيث يترتب عليه آثار الخارجية ولا يلزم
 من وجود شيء في شيء منصف بالآثار الخارجية ان يكون ذلك الشيء ايضا موجودا بوجوده يترتب عليه الآثار الخارجية
 بل يجوز ان يكون شيء موجودا في شيء موجود بوجوده بالوجود الظلي فان قلت الصورة انما هي بالذات
 من حيث اكتشافها بالحوادث الدينية مبدأ الآثار الخارجية كالأكتشاف ونحوه قلت تملك الآثار انما ترتب
 على ما هو منشأ الأكتشاف حقيقة والصورة ليست منشأ الأكتشاف لا عند الشارح ولا عند التحقيق فثبت بطلان

قوله في الحاشية والامر فيها نحن عليه ليس لعل فرضه ان وصفها بالغاقلية والمعتقولة من الصفات الشخصية التي منها
 منها انفسنا لا امر صورت فيكون ان واجبة الثبوت لها كالوجود للوجوب قبالي فلا يرد ان الاتصاف بها ممكن لها والاصناف
 بشي ممكن سبق بالاتحاد فلهنفس استعداد ان ياجدها صارت عاقلة وبالآخر مقولة قوله فيها فالعقل والمعتقل
 والعقل الخ واللازم ان يكون عليها انفسها بمحصل موصوفا

لا قول المتضايفين كالابوة والسنوة العارضة لشيء لا مرجح تبيين هذا الكلام نفس على انه يمكن ان يكون تبيين متضايفين
 بالقياس لشيء واحد في الابوة والسنوة العارضة لشيء لا مرجح تبيين لست اظن في ههنا واحدة بل كل منها طرف لصفة اخرى
 ولو كان الامر كما زعم فينا بعض الماصح قولهم ان القيد الاخير لا يؤول للمتضايفين كالابوة والسنوة العارضة لشيء لا مرجح تبيين
 قال الشارح في الحاشية من غير ان يوضح الخ لا يفي على ان لا يلزم من كون المعتقولة نفسانية المجردة من غير ان يكون
 معتقودية تصديدية مرجحة للكثرة ان يكون العقل هو بعينه المعتقولة حيث لا يكون بينهما خاتمة ههنا لا اذا ولا اذا قبل يجوز
 ان يكون العقل نفسا لكن بعد تعلق صفة علم بها كما ان السماع اذا عالج النفس فيها نفس السماع لكن بعد تعلق صفة السماع بها
 قوله فيكون واجبة الثبوت آه اقول ان اراد بكونها واجبة الثبوت لما ان شوبتها لها غير معلول أصلا لا يجعل لذات العقل
 متسايف كما يبينها من الظاهر فيه انه لا يلزم من كون صفة الغاقلية وصف المعتقولة متضايفين من نفس ذات النفس وكون
 النفس نفسا لها مصداقا كما هو في الموصفين ان يكون ذلك المصفان واجبة الثبوت لها بهذا المعنى اذ لا يمكن جعل الذات
 غاقلية هي ذات فيصح ان يسلب عنها ذاتها وذاتياتها فلا يكون ذان الموصفان واجبة الثبوت للنفس بمعنى كونها غير
 معلولين أصلا وان اراد بانها غير معلولين محض متسايف فليس يمكن ان يكون كذا لوجود الوجوب ليس محله اذ وجود الوجوب
 ليس معلولا أصلا لا يجعل لذات ولا يخل متسايف فليس يمكن ان يكون كذا لوجود الوجوب ليس محله اذ وجود الوجوب
 الوجود مجعولا ومعلولا الاكون منشأ انزعاجه لك اذا تقر له سوى تقرر المنشأ فالصواب ان يقال ان النفس
 بعد وجودها غير متفردة في كونها عاقلة الى كسب صفة لقيما تكون موصوفة بالغاقلية ولاني كونها معتقولة انفسها
 الى تعلق صفة بتعلقها تكون موصوفة بالمعتقولة من صفات تصوفها استعداد ان استعداد وجود الصفة
 فيه واستعداد تعلق تلك الصفة بها بل النفس نفس ذاتها عاقلة ومعتقولة وقد عرفت ما عرفت في ذلك
 قوله واللازم آه فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العقل والمعتقولة العقل في علم شيء بنفسه ان يكون علمه بمحصل
 صوره فيه بل انما يلزم ان يكون العلم امر اذ اعلى ذاته وهذا اللازم من العلم او التحقيق ان العلم طلقا عبارة عن الصفة
 القائمة بالنفس فان كانت تلك الصفة القائمة بها متعلقة بشيء نفسه بلا توسط الصورة فالعلم حضوري ان كانت
 متعلقة بشيء بواسطة الصورة فهو علم حصولي وليعلم ان تلك الصفة القائمة بالنفس منقضية الى الصور والصور
 فيلزم انقسام العلم الحضوري الى التقصود والتصديق والكلام وان حصرها بان العلم الحضوري يكون التقصود والتصديق

ما وجب تعالى من جميع الصفات التي بان كون صفته العلم وكذا جميع صفاته التي هي مساوية الاقدار في كون
منها انفس الذات التي لا تشارك في وجوده تعالى حينئذ من جهة القاطعة والبيضة واساطعة نبتة

قوله فالوجوب تعالى اه اعلم انهم متفقون في كون صفات الوجوب جل شانها مع في انه الحققة او غير ذات اولياتي ولا يلزم
فذهب الحكماء الى الاول وجوبه في التكليف الى الثاني والاشارة الى الثالث استدل الحكماء على ما ذهبوا اليه بوجوبه
ان صفات الوجوب كانت زائدة على ذات الحققة كانت ممكنة لاحتياجها الى الوجود فلا بد لها من ملية فكلما العلية لا يتكلم
ان يكون في الوجوب جواز او غير ذلك بل الى الثاني لانه يلزم على هذا الاحتياج الوجوب جواز في كونه عالما وقادرا
الى غير ذلك من حكمه بالية وعلى الاول يلزم كون البسيط الحقيقي فالعلم والاعلماء او اورد عليه بان العلم لا يتكلم اتعاض كون
الشيء عالما وقادرا على نفسه ان القبول قد يطلق ويراد به الانفصال التجدد في قد يطلق ويراد به بطلان الانقسام فان كان
مستعمل لانه يلزم على تقدير كون الوجوب جواز علمه لصفاته كونه عالما وقادرا بالية الاولى فلهذا تم وان ادخلتم كونه عالما
وقادرا بالية الثاني فلما تم متعاض كون الشيء الواحد عالما وقادرا لانه يلزم على جواز جبره في صفاته في نفس وجوبه بطلان
ومنها ان صفات الوجوب جواز صفات كمالية فيلزم على تقدير كونها زائدة على ذاتها ان يكون كمالا فيكون جوازها
بازان اريد كمالا بالية في شجرة صفته الكمال الزائدة على ذاتها لانه تعالى وجوبه زائدة وان اريد به غير ذلك بمرس تفسيره
في نظرية وتحقيق نظام الصفات الوجوب جواز غير في الحققة البنية بان هناك ذات صفته وهما متحدان في كون صفته
التي هي صفته بانها بل معنى ان صدق الصفات الكمالية نفس ذات الحققة بل زائدة اريد عليها انفسيات حثية اليها والاعلم
ان الصفات الكمالية مسبوقة عن مرتبة نفس ذات الحققة فذاتها سبحانه يترتب عليها ما يترتب على ذات صفته وذواتها غير كمال
ما كانت الاشياء مثلا بل محتاج في انكشافها الى صفته تقوم بها بكمالات الله تعالى فان كانت غير محتاج في انكشاف الاشياء
ان صفته تقوم بها بل ذاتها بل تارة تقوم مقام جميع الصفات بمعنى ان ما يترتب على غير تعالى بعد قيام الصفات
يترتب على نفس ذات تعالى وهذا معنى قولهم انه سبحانه عالم بالعلم وقادر على القدرة بمعنى ان آثار العلم والقدرة وغير ما يترتب على
ذات تعالى مع عدم قيام صفته العلم والقدرة بذات الاقدار استدل الحكماء على زيادة الصفات بان العلم مثلا
لو كان نفس الذات القدرة التي نفس الذات كان العلم بنفس القدرة فيكون العلم من العلم والقدرة اريد اريد
وغيره من مربي البطلان وفيما بان ذلك الدليل انما يدل على تغاير معقوبي العلم والقدرة ومغايرة تلك الذات التي تغايرتها
ومغايرة تلك العلم والقدرة في انفسهم اما الاشارة الى ان اوليات صفاته ليست مع الذات الحققة بحسب المعنى بل ليست
بحسب الصدق بخلاف العلم كمالا عليهم فلا يزال اريدوا امر آخر في وجود الاشكالات عليهم ليس كمالا بهم معي محض
قوله معين في ذكره اياه اعلم انه قد بان ان صفات الوجوب جواز عين ذاتها نفس الى كمالها فيكون
لكن الدليل الذي ساء في حجة قاطعة وميزة ساطعة لا يدل على عينية صفته العلم اريد تفصلا عن عينية جميع الصفات

قوله يلزم اجتماع المسلمين قال بعض الاطالع لاحد ان توجه عليه ليقض لان مقتضى البيان بعد التسليم الا غرض
 عما يبتنى عليه احتمال اجتماع المسلمين يمتلزم عدم علم الجزئيات على وجه جزئي غاية على تقدير حصول الاشياء
 يلزم اجتماع المسلمين لا محالة يقول جده لمقتضى سجد المسلمين اني قوله بعد التسليم شعرا الى انه لاحد ان يخضع على تقدير
 كون علم العورة الدينية حصولا وان كانا متحدين بالذات لزم اجتماع المسلمين استحصال مستقانا بانه عبارة عن
 اجتماع امرين متشاركين في الماهية النوعية في محل واحدة يحمل منه جمعا بحيث يرتفع الاستيلاء بينهما كما هو
 الخش في موضع آخر واما في بيان التحديد في الاماير فقلت على احتمالات المحل شخصاً فحسب بل المحل الواحد في الزمنة
 متعديته او زمان واحد يوجب تعدد الشخصات باعتبار الجهات كالسوى وفي قوله ولا غرض اشارة الى ان
 ما يبتنى عليه احتمال من ارتفاع الامان عن حكم المحل على تقدير جواز

قال الشارح ولا يلزم اجتماع المسلمين اهـ هذا دليل مشهور للاختلاف على ان علم النفس بصفتها حضوسية واقترية
 انه لو كان علم النفس بصفتها حصولية لزم فيها يلزم اجتماع المسلمين استحصال وجود فرد من فرد علم
 في محل واحد في زمان واحد بحيث يرتفع الاستيلاء بينهما وذلك لا يحصل منه نفس في النفس بقوله فردان من
 واحد في محل واحد زمان واحد اعني بعينه وصيغتها في النفس انفسا لعل الاستيلاء ان الاستيلاء بين فردين اما
 بحسب الماهية او بحسب المحل او بحسب الزمان واهل ههنا منتفون اورده عليه بوجه منها ما سببه كقول الشارح في قوله عليه
 اشارة منه ومنها انه منقوض اذ يقتضى ما يات بصفتها اذ يقتضى ما يات بانها تكون بالتجريد والاعتزالية فلا بد من حصول
 حصولا وشخصها الشخص الذي يلزم قيام المسلمين بمحل اعمية بحيث بان الكلام في الصفات الجزئية فلو حصلت صفات
 يلزم الاحتمال قلنا لفتحة الاستيلاء بصفات اذ لا يلزم من اقام المسلمين مع تقاير الوجودات ان لا يكون
 جودات تلك الصفات بنفسها هياتية ومنها ان لو فرض ان علم النفس بصفتها علم حصولي فلا شك ان اعتزالية
 منها في النفس مودة وجودي وهي تلك الصفات بنفسها مودة وجودي فبعضها يكون بخايرة لها في الوجود
 فتكون الصفات مودة متغايرة بالشخص فتتفق الاستيلاء بين الصفات الموجودة في النفس بوجودها الاسمي وبين تلك الصفات
 الموجودة فيها بالوجود الفعلي فلا يرتفع الاستيلاء بينهما في نفس الامر وهذا لا يرد في غاية المستاتة
 قوله اشارة الى انه لا يعني ان العلم انه يلزم فيما نحن فيه اجتماع المسلمين استلزام فان قلت ان الاختلاف
 الموجب للاختلاف والتغاير انما يكون باحد احوال الثلاثة الاولى اختلاف الماهية والثاني اختلاف المحل الثالث اختلاف الزمان
 ولا اختلاف ههنا بالاشارة المذكورة اهـ اذ لا بد من الذي هو المحل وكننا ماهية الحال وكذا الزمان ووجد
 قلت حصر الاختلاف الموجب للاختلاف والتغاير في الاشياء الثلاثة المذكورة ثم لم يل هنا نحو ما جسد
 من الاختلاف يوجب التمايز وهو اختلاف استبعاد المحل فانهم حكموا بان الصورة كحسية ماهية واجبة

[illegible]

ان يحصل من نفسه شخصه مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن

ولعل الحق انه لا يلزم الاستحالة المذكورة فيما نحن فيه او صفات النفس ليست ما بالاحتمال الثاني ان يكون تقدير
اجتماعها في فعل مضمون تميزا بالذات بالعوارض لا بغيرها الماهية مشتركة بينهما وكذا لو اوردنا من الصفات النفسية مشتركة
ما يفرقها امتيازها بصلاحها الغائية فلا تأمل في ان نرفع الالائية وادور عليه بان عدم التمايز في نفس الامر محتمل بوزن تقدير
عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب متفرقة وبين العمل بعدم التمايز عندنا غير متعذر لان مرجع عدم تمايزها التمايز
فيه بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غاية عدم العلم بالائتية واجاب العالمة افتقارنا في شرح المقاب
ما ذكره على تقدير تراسمه فيفيد عدم الامتياز في نفس الامر لعدم العمل فقط الثالث لو جازت اجتماع التمايز في نفس
اجتماع سواها في مثل فعل فميزوا بغيره في نفس الامر لا في ذاتها في العمل والتمايز في فعله تصانف في كل
بعضه في المتعدي لان وال احد المتعديين عن العمل صحيح لالتصاف بهند الا في ذلك التمايز في الثاني فيلزم اجتماع
مع صفته في كل حال اذ ور عليه ما بيني على جواز فعله لعل عن احد التمايزين بكون التمايز في المتعديين في نفس الامر
فلا يحدده وان شئت مناهية في العمل لا يحدده في شيء من شأنه الا في بجزان بكون الشيء خاليا عن الشيء الذي هو اقل
وعن بعده اذ يفرق فلا يلزم اجتماع المتعديين كذا وقع القبول والاقبال في كون الاجتماع التمايز بحيث يتصل
بينها بالكلية في نفس الامر محتمل لان الامتياز سابق للوجود فلا يصح طرح الامتياز بين شيئين في نفس الامر
الا ان اوضح وجود شيئين بوجود واحد في غير عقول والوجود معنى مبهمة في مختلفات اختلاف الصفات في مقابل
قولنا ان يحصل من نفسه شخصه حصولا في الخارج من نفسه شخصه مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن من جهة الحكماء وقد
عليه الشيخ في كتيبه كالشفاء والاشارة في جواهرها وتبين من ان نقل بعض تلك العبارات الى كنفه على انها في هذا ان
الاشارة من الخارجية تحصل في الذهن تشخصها والعوارض الازمنة لها لكن في الاحساس باحدى الحواس اذ هو التجربة
نفس المادة مع شرطه فحقا عند الحس عند وقوعه في التخييل مع غيبوبة عالمها التجربة عن المادة وعن نوعه في
بمختلف سائر العوارض بما يحلله الموجود في الذهن نفس الماهية الخارجية وهذا المذهب ان كان قمارا فهو للعلماء
كسنة لا يصح على تقدير كون محدثا في الوجود المصدي نفس الماهية كما هو المحقق اذ على تقدير حصولها في الذهن كما
هي في الذهن مصادقا للوجود الخارجي فيكون باهية موجودة في مضمون خارجية فكلون باهية في الالمان
في الالمان وهذا صحيح الاستحالة والاشارة علم التجري بما هو جزئي حصوله بالية فاما ان يكون نفسا في باهية في الخارج
مترتبة في الذهن فيكون في باهية حاصلة في الذهن في واقع في الالمان فيكون باهية في باهية موجودة الالمان فيكون
بل بعد تميزها عن الوجود الخارجي لما كان التمرى عن الوجود الخارجي مساويا للتمرى عن التخصف فلا يفي حصولها مع التمرى
الخارجي في علم التجري بما هو جزئي وقد كان الكلام في علمها هو ذلك اذ في الوجود والذهن عبارة عن العمل في كسبه في شأنه

اذن كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة لا يتصل بالاشياء في ذاته بل بالاشياء في الخارج
 او بتخصصها في الخارجين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد وهو النفس والاعضاء الى انكار علم الخبير بما به
 جزئي فانهم يستدلوا على حصول الاشياء في نفسها في الذهن

مصدق المحلول نفس في الحال بل في زيادة له وهو نفس حقيقته حصول الخبير في الحقيقة في الذهن كما في نفسه
 مصداق المحلول فيكون في نفس تصدقا لا تقارنا في الموضوع فيكون جمعا الى الموضوع حيثما كان فيكون في الخارج
 اي جمعا الى الموضوع فيكون في نفس تصدقا لا تقارنا في الموضوع فيكون جمعا الى الموضوع حيثما كان فيكون في الخارج
 في الخارج لا بد ان يكون له ماهية مشتركة بين الموجود الخارجي والموجود الذهني لا محالة ان يكون له وجود خارجي والموجود الذهني
 واحد بالبعد وعلوم حصول الخبير في الخارج فيكون في نفس تصدقا لا تقارنا في الموضوع فيكون جمعا الى الموضوع حيثما كان فيكون في الخارج
 الحقيقة مشتركة بين الموجود الخارجي والموجود الذهني مع ان وجوده وتخصبه عين ماهية فلا ماهية مشتركة بينهما
 تشخصين في الحقيقة تشخص الشيء لا في وجوده في الذهن لا يجب ان التشخص تشخصا في محل من قبل وجوده في الخارج
 فلا يشترط ان يكون الشيء في نفسه تشخصا في الخارج فيكون في نفس تصدقا لا تقارنا في الموضوع فيكون جمعا الى الموضوع حيثما كان فيكون في الخارج
 الذهنية الحاصلة له من الخارج لا تشخص في نفسه في الذهن فيكون في نفس تصدقا لا تقارنا في الموضوع فيكون جمعا الى الموضوع حيثما كان فيكون في الخارج
 اخرها بصلته بالنسبة الى الاذن ان الاخر ان التشخص الخارجي ينزله الى النسبة الى التشخصات الذهنية غاية الامر ان
 بكل في الاصطلاح فلا ينبغي سفاقة لان تعدد وجود الشيء الواحد مع بطلان مرجع الشيخ الغير في الآليات الشفا
 ومع ذلك لا يجوز وجود تشخص الشيء الذي وجوده وتخصبه عينه في الذهن فلا يحسب عن لزوم كون التشخص الخارجي
 حين حصوله في الذهن وفيما مره قائما بنفسه غير حاصل فيه الا فيكون له مصداق المحلول نفس في الحال مساوقة
 بين المحلول في الذهن والتشخص الذهني ضروري فيكون التشخص الذهني بنفسه في مصداق المحلول في الذهن فانهم
 قوله ان كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة لا يتصل بالاشياء في ذاته بل بالاشياء في الخارج
 وتخصبه متعارفا بالعوارض الخارجية بل يجوز ان يكون حقيقة الخبير حاصلة في الذهن مع تشخصها في الخارج
 وبذلك التقدير يكفي في علمه على الوجه الخبير فيقول في الذهن من الخبير عن الموجود الخارجي الا ان لا يصح على تقدير عينية الموجود
 قوله ان كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة لا يتصل بالاشياء في ذاته بل بالاشياء في الخارج
 موضوعا وتما فصوره جزئي يحصل في جز من القوة وصورة جزئي آخر في جز آخر منها فلا اجتماع واما الجزئيات
 الجزئية وان كان محلها النفس لكن علمها ليس على وجه الجزئية انما يتركبها من اشخاصها فلا مشلطين هناك
 القول لا وجه لاختصاص جزو بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر وبذلك اظهر حجة
 قوله فانهم يستدلوا على حصول الاشياء في نفسها في الذهن بوجوب العلم ان الاشياء موجودة في الذهن فيكون له

على ان الحمل في الذهن الشيء المتصور في الخارج فاما ان الحمل في العقل العلم به ان يكون معلوما عند العقل
 فلا بد من حصول نفس الشيء في الذهن انما يحكم على شئ من الماهية لا يتعدى منها الى غير شئ من نفس الشيء في الذهن
 وتعتبر عليه التلاوة العلامة من غلبة احدى الاطراف على الاخرى او على صورة الذهنية وعلى تقدير ان لا بد
 الدليل انما يحكم على ما يثبت الوجود والذهني على حصول الاشياء في نفسها في الذهن على تقدير الاول فلا بد من تقدير
 يكون الحكم على الماهية عينيه فلو وجب وجود الحكم عليه في اقتضائها الموجبة وجب وجود الماهية عينيه فلو لم يكن وجودها
 الذهنية لصديق الحكم سواء كانت الصورة الذهنية متساوية لها في الماهية او متغايرة لها فيها او على هذا تقدير لم يكن وجود
 شخص من الماهية كافيا في صدق الحكم على شخص اخر منها فان وجوده ولا يمكن لصدق الحكم على غيره على هذا التقدير لا يمكن
 القول بوجود الذهني مجعيا مضافا لوقيل حصول الاشياء في نفسها في الذهن على تقدير الثاني فلا بد لما تصدى الحكم على صورة
 الموجودة بالوجود لفظي منها الى الماهية عينيه مع كونها متغايرة لها وجودا وتوحيدها وان كانت شاككة لها في الماهية فلما اذا
 لا يصح الحكم على شئ منه الى ذلك الشيء فالتغاير بحسب الوجه لا يتغير فقط وتغاير بحسب الوجه لا يتغير جميعا سيما ان
 الاتساع عن الحمل في الصدق عدم الاستماع عن الكشف المقتضي على انه لما تصدى الحكم على الوجه الحمل من الشئ منه ولا يمكن
 كما يحكم على التميز بانه متساو في تصدي الحكم من معنى التميز الى جميع فلا تانا لا تصدى الحكم من شئ الى ذلك الشيء
 الثاني ان شئ شيء يكون ميانا الذي الشئ البايين لا يكون نشأ لاكتشاف البايين بالخروج من حقيقة البايين اما لو
 قلنا ان كان المراد بعد كون البايين نشأ لاكتشاف البايين الاخر ان كانا شئ شيكك ان يكون ساويا للكشف في الحقيقة
 مطابقة الماهية فلو صادف على ان يكون ان كان الغرض من ان الكشف لشيء يجب ان يكون متساويا
 ففقيه ان الحمل من الشئ في الذهن لا يمكن ان يكون هو نفسه عينيه كما عرفت واما ما نينا فلا نهم مبدوا الى ان وجود
 البايين باية بحسب حقيقة ربما يكون كاشفاه فلما بان ان يكون هو الحمل في الذهن كما شافاه فلم لا يجوز ان يكون
 الحمل في الذهن كاشفاه فان قيل ان كاشف الشئ لا بد ان يكون متساويا عليه قلنا ان الصورة الحاصلة
 من الشئ عند العقل ان كانت متحدة مع الماهية فليست متحدة معه في الوجود وعندهم الا انهم فلا يكون محمولا على
 ذلك الشيء من كونها كاشفاه له عندهم واما ما قلنا لان الصورة الحاصلة من الشئ في الذهن المتحدة معه في الحقيقة
 لها سخوان من العلاقة مع ذلك الشيء الاول انها محكية له والثاني انها متحدة معه بحسب الماهية فلا يمكن ان يكون
 العلاقة الموجبة لاكتشاف هي العلاقة الاولى في متحققة من شئ فدي شئ البايين يكون هي الثانية فيلزم
 ان يكون الصورة الحاصلة من يد كاشفاه لغيره ولا تحاويها في الماهية فان قيل مجموع العلاقات بين البايين
 قلنا فلا بد من تمام الدليل على هذا ووجهه خطأ للفتا وكذا افادوا لا تانا العلامة من غلبة احدى الاطراف على الاخرى
 ان القول بتصور الاشياء في نفسها في الذهن باطل لوجوبه في منها ما قد تصدقنا هو انما تصدقنا عليه كاشفاه

بأن الحكم على شيء لا يوجد له ما في الخارج باجتماع ايجابيه صادقة وكونه لا يمكن الوجود وجوده كاشيانه او ثبوت
 لا شيء يستلزم ثبوت الشئ لكونه ليس في الخارج هو في الذهن

وانما انتقلت طبيعتها الى موضوع مطلق احتمال ان يتجه بها الى موضوع فلا يوجد فردا فاما
 فلا يكون جبر اخلا ومهما ان الصفة لا تجزئ لاعتبار حاله في الذهن بل لا يثبت قد صرحا بتحصن احتمال في امر من الصفة
 والشيء المادى والموضوع ووجود الصفة في الذهن ليس من قبيل وجود الصفة في المادى كما لا يخفى بل وجودها في قبيل
 وجود العرض الموضوع في عرض في الذهن فكانون متجانسة باجتماع الموضوع لانهم قد مر ان المحل في الموضوع لا يتغير
 بزوال الافتقار الذي في فخره جبر مطلق النفع في الاشياء في الذهن فبعضها لا يتكفل قهرا لم يحل في الموضوع لا
 بعد الحاجة الذاتية ومهما انهم استدلوا على وجوده يقول في جميع الاجسام بعد اثباته في الاجسام القابلة للذات
 الكلي بان طبيعة الصفة الجسمية طبيعة واحدة فوعية فلا يكون الا ان تكون خفية عن الوجود فلا يكون جازما اسلام
 قد ثبت محولها في المادى في بعض الاجسام امي الاجسام القابلة للافتقار الكلي او تكون منقورة اليها فلا توجد بدون محولها
 فقول لا يكون الا ان يكون كماله في المادى لا يمكن ان يكون في المادى ان يكون كماله في
 حاله في الذهن على الثاني لا يمكن ان تكون قائمة بنفسها في الخارج لا يكون في عينية لاجتماعها فان كانت
 الانسانية مثلا كجبرها عا غنية عن البرهونات باسرها الا انها قد عرضها خصوصا حال وجودها الى موضوع قلت
 لما جاز ان يعرضها خصوصا حال وجودها الى موضوع وهو الذهن في نفسها غنية عنه فلم لا يجوز ان يعرضها
 حال وجودها الى موضوع ما في الخارج هم انهم قد اتفقا على انها قد قلت ان ذلك يمكن ان يكونا معا صفة في الذهن
 بل شيئا واحدا متساويا فكل العلم كونه الشيء لانه عبارة عن حصول الغرضات التي في العالم قلت العلم كونه شيء واحد
 من انكشافات اشياء العالم وانكشافات ذات الشيء يجوز ان يكون شيئا حاصل منه في الذهن قلت ان
 قوله بان الحكم اء اعلم انهم استدلوا على وجود الاشياء في الذهن بوجود عديدة او شيئا واحدا متصورا لاشياء
 لا يوجد له ما في الخارج ونسلك عليها استكنا ايجابيه صادقة فلا بد من ان يكون شيئا واحدا في الجملة او ثبوت
 لا شيء يقتضي ثبوت الشئ لكونه ليس في الخارج هو في الذهن فكلما كان في الذهن كذا في الذهن على ثبوت الوجود في
 كذا في الذهن على حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا يكون وقد مر ان هذا الدليل لا لا يكون على حصول الاشياء بانفسها في
 اصلا فاما الدلالة على ثبوت نفس الوجود الذي في العلم كونه في العلم من ضرورة الاول ان لا يكون لاشياء وجود
 في الذهن لانه ان يكون الذهن تاراد باراد احد حصول الوجود في البرودة فيه مثلا لان وجوده في الاشياء في العلم
 يجب ان يثبت العلم بها واما عين السمع قد مر في الشريعة في شيء شريع التجربة للعلم في الذهن في الذهن
 ماهية الحركة والبرودة وغيره فكيفها موجودة بوجوده على كذا في العلم بوجودها باسراجكامها المتعاقبة بوجودها في

لا تردفنا على ما ثبت للميكات كحسنة والخيالية الممثلة على الوجه الخبري سوى هذا الوجود المادي المنفصل عن الكل
 الفاسد جودا آخر صيرها خبر عن الماتة خبر كلامه انت تعلم فانيه يا اولادنا ان القبل يكون من غير مبدء تلك الصور قول
 يكون النفس مائة لها المانع ليست بغاية اتفاق الفلاسفة ولا عند هذا القائل اما ما نيا فلان يلزم على هذا تقدير قياس صورة
 الاعراض نفسها عند العلم بها واما ما نيا فلان لا يخلو اما ان يكون تلك الصور قائمة بنفسها الموجودة في تلك العالم قديرة او
 حادثة والاولى بغير تحديث النفس لان على الثاني يلزم حدوث جواهر تسمى بآدميات دونه وخلقات المشرق عند الحكيم
 الاشكال الثاني ما قاله الامام الرازي في شرح الاشارات ان حصول الاستدانة والحركة في القوة المدركة يقتضي خبر
 مستديرة وحادة وهذا الاشكال كانه الاول اجاب المعقول الطوسي في شرح الاشارات بان الاستدانة ان كانت خبرية كما
 فانت مضع ولا محالة يكون معلما فاموضع فيصير الخبر الفنى هو معلما مستديرا بها حيث هو معلما ولا يلزم من ذلك ان يصير
 المدركة الذي يكون كالحمل له المستديرة وان كانت خلية لم تكن في اث مضع ولا يقتضي ان يصير معلما مستديرا واما احرازها
 فانها لا تقتضي كون معلما حارا الا اذا كان الحمال هي بعينها والحمل جبا خاليا عن فنداش ان يغفل عنها ولا يلزم من
 ان يكون صورتها المغايرة لها اذا هاست جسا او قوة جسمانية ان جعلها حارة فضلا عن ان يجعل المدركة الذي
 ذلك الحمل له لحرارا ولا يخفى ان هذا الكلام من اشكال المعقول الطوسي غيب غايته ليجب ان يقرر من علمه بانه يلزم
 كون القوة المدركة مستديرا مستقيما معا حيث تصور استدارة ولا قائمة معا فان قلت يجوز ان يحصل استدارة
 في جزء من القوة والاتقاة في جزء آخر منها قلت لا وجه لخصا من يحصل استدارة فيه وجزء آخر يحصل استقامة
 وقائمة بما قاله المتصرف في الحركات ان اسوالا لروية في كليمين يلزم ان يكون النفس مستديرة ومستقيمة معا اذ
 معنى المستقيم مستديرا لانيه الاتقاة والاستدانة وقد وجدنا في النفس ايقنة الحركات اذ حصلت في النفس فكيف لا يكون
 قائمة بها وكيف لا يجوز حصول هذه الحركات فيها قال الفاضل ميرزا جان في حاشي الحركات ليس مقصودا لمعقول الطوسي
 مادة الايراد بل ليس كلامه الذي خصوص تقرير الامام حيث ادرك ان العاقل مستديرا مستقيما ولا ينبغي فانيه فانهم واجاب المتصرف في
 الحركات بان استدير فانيه مستدانة خافية امي من الاستدانة وكذا المستقيم فانيه مستقيمة خافية امي من الاستقامة
 واما فانيه صورة الاستدانة والاستقامة فلا يلزم ان يكون مستديرا مستقيما وكذا لا يرا في عين الحركات لا صورتها صورة الحركة
 وان كانت الحركة الخافية في الماهية الا ان الحركات فانيه مستديرة مستقيمة ولا يرا في عين الحركات لا صورتها صورة الحركة
 المشهور المذكور سابقا وقد عرفت انه ما عدي فذكر الاشكال الثالث ان حصول حقيقة الحمل لها مع علمها في فانيه
 غير معقول وكيف يجوز عاقل ان يحصل في ذهنه افلاك عظيمة وكواكب ذببية وجبال شاهقة وصحارى واسعة مع اشجارها
 وقلها ونورها وكل ذلك على الوجه الخبري المانع من الاشتراك اذ يلزم على ذلك الطباع الكبير في الصغير فراقه تصداعا
 الا علام لرفع هذا الاشكال فما قاله المعقول الطوسي ولم يصر في دفعه فذلكا في ما سبق مع ما روي عليه فاجابة ان

الحركة الخافية في الماهية
 المستديرة مستقيمة
 المستقيمة مستديرة
 المستقيمة مستقيمة
 المستقيمة مستقيمة

والما قال آخرون كما سمع حاله واعلم انه قد اجاب البصير المعاصر لمحقق الذات بان الحاصل في الخيال هو مقتدر
 كونه نسبة الى ما لا يتقدمه في الخيال مع الجبل في لا يتقدمه في الخيال اذا التقدر بها ككيف لكم والما قال ان الحاصل في الخيال
 من الجبل كغيره من صورته كاجل المقدار الكبير نسبة الى ما لا يتقدمه في الخيال وهذا المعنى هو المطلوب من الجبل في الخيال
 اذا وجدته في الخارج كان عليه فلا يلزم من حال كونه في الجبل انه لا يكون الكبرية مدركا والما المقدار المتقدر للجبل من
 قبل محذوف عن الخيال فذلك امر آخر يكمل باحاطة اخرى واورده عليه المحقق الذي في جوابه اذا كان التقدير بها
 كيف لا كما يلزم ان لا يكون لكم مدركا بالذات فان المدرك بالذات هي الصورة وليست هي كبركم كما زعموا واجاب
 معاصروهم بان هذه الصورة كبركم الجبل في الخيال وكيف يحسب الجبل في الخيال فان الجبل لا يكون لكم مدركا بالذات ان
 لا يكون مدركا بالذات حال كونه كما في علم ولا يلزم من ذلك ان لا يكون لكم مدركا بالذات الا ترى انكم لم تسمع قطعا
 كونه تاما ولا يلزم من ان لا يكون التام مستقيما وان ايمانكم لا يكون مدركا بالذات جهلا فكم اذ يدرك الصورة المدرك بالذات
 ككم اذا وجدت في الخارج وورده الحق بان تبدل الماهية بمسببات الوجود ثم كيف يكون ذلك الوجود مدركا في الخيال
 سواء كان في الخارج او سابقا ليدل على هية الصورة في الخيال فان كان الامر كما قيل لم يكن الوجود الذي في الخيال هو الوجود
 ومن الغالب المكشوف ان دليل الوجود الذي في الخيال على حصول الاشياء في نفسها لا على حصول شي في خارجها لما في الخيال
 فبذلك الحقيقة تعالى الشئ والاشياء ثم توسع في الجواب لم يمتدح الى ما ذكره من ان الحاصل في الخيال مثل صورة بل كمن في الجواب
 ان يقال الحاصل في الخيال هو الجبل المتقدر بالمقدار المتيقن انما هو كنه في الوجود كنه في الوجود كبركم مدركا كبركم
 في الخبير على انه اذا جاز كون الكيفية صورة عليه لكم مع تباينها بمسببات السال فان جاز كون المقدار المتيقن الحاصل
 في الوجود صورة عليه المقدار الكبير في ذاتها مساوية في الماهية فخلات لكم وكيف اذ لا تترك بينا في شي من الخيال
 اصلا يقال على ما في ذاكرة الوجود ان يلزم مدركا كبركم في الخبير حال كونه كبركم في الخبير فكم لا مال ملوك في الخيال غير ان
 في الخارج كبركم ان رتبة ان يلزم مدركا كبركم في الخبير حال كونه كبركم في الخبير فكم لا مال ملوك في الخيال غير ان
 هذه الصورة المدركة بالذات كبركم اذا وجدت في الخارج ثم اورد عليه المحقق بان لا يلزم ان الحاصل في الخيال من الجبل كغيره
 فانما اذا راجعنا الى وجه ذلك لم نجد الامر واحدا يمكننا تحديده الى هذا الاور انما نشأ ثم كيف يحصل في الخيال صورة التقدير
 غير مخلوط بالجبل حتى يدرك بجهة نسبة الى ما لا يتقدمه في الخيال في الخيال لا يكون كليا بل معتمدا على ما ساردا
 المقدار الجبل في غير المدرك ووجه حصول الكبرية في الخبير قال البصير المعاصر لو كان الحاصل في الخيال من الجبل كغيره
 صورة واحدة لما جاز ذوال العلم في جميع مع بقا العلم ببعض منها وليس كذلك لا يخفى في ان كون العلم بمحصل الصورة
 لا بالاشياء مثلا ليس معينا بل هو نظري غربي في الحقيقة فكيف يكون معينا ان العلم بشئ اشياء او كل من غير
 اخرى صورة واحدة ولا في انه لا يلزم من ذلك شي اور ان جميع صفاته حتى يلزم من ذلك ان البصير المتألمة ادراك

منه فاعلم بانما هو في ان الله تعالى عليه ما يتصوره العقل في الحاصل في الخيال لا يكون فكيف يمكن مقداره
 مساو القدر كماله ان يتصوره به ما قل انهم ليسوا بالذات بل هي من بقية الحكمة المقدار الحاصل في الخيال مساو
 مقداره ان الحاصل في عقل يكون ان يكون عظمته وقوتها عظمته بل ان اراد ان يكون الحاصل في الخيال
 صورة واحدة لم يتصوره العقل مع نزول العلم ببعض آخراته لم يتصور ذلك بعد تحصيل التخييل تلك الصورة الى التخييل
 فالعقل لا يتصوره من عند التخييل صورته كما هو خارج ان اراد ان يتصور ذلك قبل التحصيل فبطلان التالى ثم اذ بقا البعض من
 البعض في الحالة يكون بعد تمييز البعض من البعض في ذلك ليس من الخيال بل من قوة اخرى من شأنه التخييل والتميز وكيفية
 تمييز البعض من البعض من عند التخييل فكون العلم بحصول الصورة لا بالاضافة الى انما في ما ذكرنا من اننا نجد الامور واحد بعد
 فان ذلك لا يتصور كونه بحصول الصورة ولا كونه متماثلا بل هو صحيح على تقديرين لم اذكر ان الحاصل الذي من صورة واحدة
 انها ذكرت اننا نجد الامور واحد بعد اذ صادق على تقديرين من التقديرين في ذلك ظاهر لا ستر فيه بل ذلك انما هو حقيقة
 بان الحاصل في هذا الحاصل ثلث صور من غير ميل الى التميز فان في البداية او الوجدان بطريق آخر وروعيه ان يكون
 العلم بحصول الصورة نظري غير متين في النظرية فكيف يكون جديدا ودينا بطريق آخر ان الحاصل من الحاصل ثلث صور
 وان هذه الى دليل فيلقات حتى يتلوه في علم لا يخفى ان الحاصل انما هو الحاصل في الحاصل في الحاصل في الحاصل في الحاصل
 يحصل ابعده من قبل عن صورة القدر على صورة النسبة على حدة وليست شعري اى جبان يصعد في ذلك
 دليل في نفسه يهدي الى هذه الكلام والاشبه ان الموجودات الخارجية لا تحصل بايمانها في الايمان كما سرت بل انما يحصل
 الحكمة لها سواء كانت متحدة معها بالماضية كما ذهب اليه القائلون بحصول الاشياء بنفسها في الايمان في دنيا ربها
 بحسب الشك كما هو من المتأخرين بحصول الاشياء بنفسها كما هو في حصول الماهيات مع بعض العوارض المكونة في
 الاشكال في حصول عيان للجسم فيادونها من الاشكال والنظر في نشأ الاشكال قياس الوجود الذي على الوجود الخارجي
 وبقا من قال ان الوجود في الذهن انما هو صورة الحادثة في كثير من اللوازم الاشكال الرابع انه يلزم اجتماع الهندسة
 والحاصل هو ما في الذهن اجتماع التخصيص في الحاصل مفهوم سلبه في الذهن مفهوم الكسابة وسلبها جميعا في الحاصل
 الهويات الهندسية واما الصورة الهندسية وحصول مفهوم الكسابة وحصول سلبه ليس اجتماع التخصيص انما اجتماع التخصيص وحصول الكسابة
 وحصول التخصيص يلزم على هذا اجتماع التخصيص في جوابه مع ما هو عليه الساس ان الذين يرون في الايمان فالاشياء
 التي هي فيكون جوده الايمان ان الموجود الموجود في شيء موجود في ذلك شيء قد عرفت فيما سبق ان هذه شبهة شات من مقاييس الذهن
 في القول في الحكمة السالفة ان المستحيلات العقلية نحو شرك الباري في ما يقوم مقامه متميزة عنه العقل مع انه لا وجود لها
 دماغها فيكون مستحيلة لادراكها وقد استعجب بعض ناظرى كلام الشافعي وقال هذا الاشكال لا يصلح لتمام الاظهار والافكار بل
 العقل لا يجرى عندنا ونحن ان هذا الاشكال ليس بشيء وان شريك الباري في ما يقوم مقامه متميزة عن العقل فلا خلاف

وليس العلم زائدا على هذا القدر كما هو جواب بان العلم المأتمل المستحيل ان الشخص الذي المكتسب بالحوادث النفسية
موجود في الذهن لا يرى ان الشخص الخارج موجود في جميع الصور الخيالية الحاصلة في الخيالات من ذلك الشخص بل في كل
التيان باعتبار قيام تلك الخيال وان كان الشخص الخارج في الشخص الذي بمعنى ان الشخص الخارج مع تشخصه الخارج لا يحصل
التيان بالوجود على فوهم ونيات واعتبرت من ان المدرك من غير صورة انسان مكتشف بقدر شكل منها قد وعواضل
شخص ما زيد كلف لك موجود بوجوده ثم انه لا اعترف بان المدرك من غير صورة انسان المكتشف بالحوادث النفسية لزيد كون
متخصصة الخارجية حاصلة الخيال فمما جمع فيه الشخص الخارج الموجود في الذهن مع الشخص الذي هو الشخص الخارج بل في تشخصه
باعتبار وجوده النفسي ومن ههنا علم الغلط ما توهم من ان لو جمعنا فيه لزيد ان يكون هذا الشخص نفسا في تلك الصورة
في الخيال لما استلزم احد بان توجد حيث انها زائدة وتخرج عن الشخصات المكتشفة بحسب ما في الخيال المعين في هذا الا
شخص من الانسان مشخص بشخصات لشخصه له وتمايزها ان تعتبر حيث انها صورة معينة حاله فيقال معين هي بهذا الاعتبار
من العلم فان تلك الخيال تشخصه من كنهه بحيث سبب قيامه في الخيال مع ان صورة الانسان لا يحصل لتصل في من حيث التجربة
عن الشخصات الذهنية حقيقة لان من حيث الكائنات تلك الشخصات بها علم شخصي قائم بنفس شخصيته فكما ان تلك الصورة كلية
باعتبار كونها اضافة باعتبار كونها تشخصا لك الصورة الخيالية لزيد مشخصة باعتبار كونها زائدة للشخصات الخارجية وتباينها
علما صا بالشخصات الذهنية وكذا الغلط ما ذكره ابن البروج جمع الشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد فان كان لكل
واحد من الطرفين دخل في تشخصه كان تشخصه بكليهما وان لم يكن لم يكن ما فرض مشخصا مشخصا وذلك لان
الشخصات الخارجية كافتية في تشخيص الشخص الخارج وغير كافتية في تشخيص الصورة الذهنية كيف لا والشخصات
الخارجية محمولة في جميع الصور القائمة بالخيالات المعينة ثم كل منها تشخص خاص سبب قيامها بالخيال لا تشخص
لا يقال في كون المدرك من غير كليا معدته على اصور التجربة الخيالية القائمة بتلك الخيالات لانما نقول ان
في موضعه ان كلفته عبارة عن تجويز لتصل مطابقة الصورة الواضحة للكثرة ما هي ظلالها وههنا الامر بالعكس كذا
الغلط ما ذكره رابع من ان عدم تدخل الاجسام في ذلك لان التدخل المستبعد في الاجسام هو اجتماعها في الخارج بحيث لا يكون
فيها امتياز ومعنى ليس من اجسامان مجتمعان بل جسم واحد قد وجد في الخارج مشخصات خارجية حصل في الذهن وانضم اليها
في هذا الوجه تشخصه من غير ما في جمان مجتمعان حتى يحصل التدخل على ان التدخل انما تصور الزيادة الخارجية ليس
الخيالية موجود في الخارج ولولا ذلك لامتنع تصور جسمين مع اللزوم التدخل على ما توهمه الحق ان حصول تشخص في الذهن
من حيث ان الشخص بالحوادث الخارجية مكتشف بالواضح العينية محال قد عرفت استحالته مما قد ناه فحسنا فلما ناه الى ان
قولك وليس العلم زائدا الخ اقول هذه القدرة لتدخل على جهة ان هذا المقام كما لا يخفى على المتأمل
فقد علمنا بان جواب اقول حصول الشخص الخارج في الذهن من حيث كلفته بالحوادث الخارجية

قوله علم حضوري والا لازم اتبع التبيين قوله فاعلم حصوله لا يتجاوز المألوف السمي بين السورة العقلية والكمية بصورة الشخصية الذهنية قوله على تقدير كونه علميا اما على تقدير كونه غير علمي ليس من المقبل

قال الشارح وعلم المتعلق انهم قال مع في حاشي شرح التهذيب الشيء من حيث العوارض الذهنية علم حصوله كونه صورة لا اعتبارا لادراك الشيء من حيث هو وجود علم حضوري بنفس العلم ومعلوم العلم الحضوري كونه صفة قائمة بنفس علمها بذاتها وصفاتها متصوفا كما بين في محله وجود في الخارج لترتيب الآثار الخارجية عليه كونه انصافا للذهن بقضايا انصافا وهو يستلزم وجود الحاشيتين في الخارج وكذلك قال في حاشي شرح المواقف وعرض عليه اول بابا لا علم ترتب الآثار الخارجية على الصورة الذهنية المكتسقة بالعوارض الذهنية كيف وثبت المتعبر بالعوارض الذهنية فروع فردا وجمعا معلوم فاعلم هي فضل الماهية ومن انظارها لترتيب عليها اذا كانت اثارا للاحراق والحرارة واليبوسة وغيرها وهي غير مرتبة على الصورة النارية الموجودة في الالوهة المكتسقة بالعوارض الذهنية واجاب عن بعض المحققين سره بان صورة الآثار لا تجل بنفس عالمة في الخارج وهو اثر خارجي ثم لا يرتب عليها آثارا ذهنية انما التي هي معلومها وثبت علم ان ترتب الآثار على الصورة النارية الحاصلة في الالوهة غير مسلم الا عند من يقول ان الصورة الحاصلة منشأ لاكتشاف وذا من كونه فلا يتحقق خلاف ذلك في الشارح ايقنوا حتى ان ان اراو يكون الصورة من حيث الاكتشاف بالعرض الذهنية موجودة في الخارج انها موجودة خارج المشاعر فلا يخفى بطلانها وان اراو مني آخر حتى يشمل الموجودات الذهنية والاستدلال عليه لخواط اطل تحت وثانها بان كون الصورة صفة انصافية للنفس لا يستلزم كونها موجودة خارجا او بصور الانصاف الانصافي بان يكون الموصوف الذهنية الصفة هي الصورة الموجودة في ذلك الالوهة وثالثا ان قال على تقدير تمامه يستلزم كون الشيء من حيث هو غير اليعتر موجودا خارجا مع انه مصحح كونه موجودا ذهنييا وجه الاستلزام ان الصورة من حيث الاكتشاف بالعوارض الذهنية صفة قائمة بالنفس فلا بد ان يكون لها ماهية من حيث هي هي اليعتر صفة قائمة باذلول الفرد يستلزم حملها على الطبيعة فيلزم ان يكون معلوم العلم حصول اليعتر امو موجودا خارجا قوله والا لازم انه قد عرفت في ذكرك قال الشارح واما العلم المتعلق آه قد صرح في حاشي شرح التهذيب في حاشي شرح المواقف بان المعلوم بالذات العلم حصول الشيء من حيث هو هو لا الصورة الذهنية من حيث هي انما صورة ذهنية كونه علميا حصولا ولا العيين الخارج بل هو معلوم العلم حصولا بالعرض لتحقيق العلم عنه انتفاء وهو صفة ذات ذاتها لا بد من معلوم وباجمل الصورة الحاصلة في الالوهة من حيث قيامها بالذات والكتفا بالعوارض الذهنية علم حصوله من حيث هي من قطع النظر عن القيام بالذات والكتفا بالعوارض الذهنية معلوم فافرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار والكمي ما فيه اما او لا فاعلمت فيما بين ان الحمل في الالوهة بالاستبصار يعتبر فروع العوارض شيء واحد ثم ان الفصل في التبيين حمل على الماهية والخصص ليس بانك موجودا للماهية من حيث هي هي الشخص فلا يصح ان يكون العلم

وانما نسب من القصور ما حصلنا له من كون كمال ان تصديق على مراتب خمسة يقتضي معتقدها وثان انما
 والباقي القوة العقلية من العمل والصدق به لا يمكن ان لا يكون على ما هو عليه اذا كان لا يمكن ان لا يتصور
 بيقين من انما لا يتصور معه اعتقاد واحد ولا اعتقاد اثنين الذي ذكرنا غير معتقد مع كل من ولا بالقوة العقلية من
 ينزل بل من حيث رضى الله عليه بطريق استحكام التصديق الاول ان كان معتقدا كان جاز الزوال لان الاعتقاد
 متغير معتقده بغيره فيقتضيه كما كان معتقدا على معنى دون ذلك هو ان معتقدا الاعتقاد الاول فيكون معتقدا وثان انما
 ولا بالقوة العقلية من العمل ان يقتضيه مكانا وان لم يعتقد هذا فلا ان لا يبرهن بالبرهان من وجه الحقيقة مطلقا كانت الحقائق
 يعبر على مراتبها بواقع اليقين هو البرهان منها ما يتبع شبهة اليقين هو القياس الجدل والبرهان على انما لا يقتضي
 يوقع لنا تابا من القياس على انما يقتضيه هذا الكلام مع طوله ليشهد لك ان التصديق على علم عند الشيخ وانما تفاوتت قوة ضعفا
 بحدوث الاكشاف اتماما او كان احتمال الحقيقة او علمية فانهم قالوا الشارح متعلقا بالنسبة الى الإشارة الى ان
 ليس متعلقا بالنسبة التامة الخيرية حقيقة كما هو من حيث هو بل متعلق بالموضوع والمجمل حال كون النسبة رابطة بينهما كما انما
 في هذا الشيخ فثبت ان النسبة التي هي في مقام الشارح قال في مقام الشارح والذين لا يتعدى عنه الحق ويشهد به العمل بالبرهان انما
 يتعلق اولاد بالذات بالموضوع والمجمل حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرضي النسبة وذلك ان النسبة معنى حرا
 لا يصلح ان يتعلق بتصديق حال كونها كمنزوعة ان التصديق ليس كذا في المرأة عند ادراك المرء في هذا هو الحق الذي
 افاده الشيخ الرئيس غير من المحققين اليه بغيره بل بالعلم والقيم المستقيم الاتري ان عند تصديقك بغيره فاعلم
 مثلا كصل لك هو الازمان بان يدرك في الواقع لا الازمان بفرع النسبة في الواقع بل يحصل لك هذا ما انما يثبت
 ونسبة من الامور الاتراعية وكثيرا ما يحصل التصديق بغيره قبل ان يترجم النسبة التي هي فيها كما يشهد به الوجه ان
 لا يحصى في هذه النسبة المتخلفة اما اولاد فلا ان كون متعلق بتصديق استقل بالمضمومية والملائمة ليس بغيره
 والبرهان على ان التصديق قسم من العلم كما هو حقيقة وظاهر ان العلم كما يتعلق باستقلال بغيره استقل بغيره على تقدير كونه
 كيفية غير ادراكية ايتر كما هو بغيره الشارح استقلال متعلق بتصديق ليس بينا ولا بينا فاقيل ان الازمان بغيره
 كما حكم عليه وبغيره للنسبة اليه بالذات ونسبة معنى حرا في غير متعلق لا يمكن ان يتوجه وليقتضيه في تلك الحالة نفي
 يتعلق بها التصديق فثبت ان قياس التصديق على الحكم قياس مع الفارق فان الحكم يستدعي الاتفاقات بالذات
 والتصديق لا يستدعي الاتفاقات في بطلانها وانما ثانيا فلا نعلم ان استقلال متعلق بتصديق ضروري فلا نعلم
 ان متعلقه الموضوع والمجمل حال كون النسبة رابطة بينهما كما توهمه بل على هذا التصديق يكون متعلقه الحكمي عند كونه
 كالمعنى في مقام قدره وانما ثانيا فلا نعلم ان الحكمية بالذات انما هي نسبة الرابطة لانهما هي المرأة كما هو في الواقع اما الموضوع
 في الازمان فانما يتبين ان لتوقف النسبة عليها ولو كانت امرأة عرج كما هو انما يخلو ان في متعلق التصديق بغيره

واما ما راجعاً فلان نسبة هذا المذهب الى الشيخ اختاره عليه بلا استراخ كما لا يخفى على من راجع كتب الشيخ واما ما
 فلان حصل التصديق بيقينية قبل انتزاع نسبة مسلم كالتصديق بالتقدير يكون متعلق بتصديق شخص الحكمي عنه اذ ليس
 هناك الا صورة واحدة وهي متعلق بتصديق بالذات ليس هناك صورة الموضوع ولا صورة المحمول بالنسبة لربطة
 بينهما الابل بعد الانتزاع فمضى هذه الصورة كما لا يعلق التصديق بالنسبة الى الربطة كما لا يعلق بالموضوع والمحمول الى كون
 النسبة لربطة بينهما غير فان قلت منشأ انتزاع صورة الموضوع والمحمول وجودي في هذه الصورة وذلك كما لا يخفى متعلق
 التصديق يقال منشأ انتزاع النسبة الغير مجردة فكيف يتعلق بتصديق وتحقيق المقام ان يتعلق بتصديق
 ليس بالنسبة الحكمية اذ اعلوم بالذات انما هي الحكمية فهي متعلق بتصديق وتعلقا بالمتعلق بتصديق ليس بمعلقا بالذات
 بنفسه كما الحكمي عنه فلو ان كان في بعض الصور متعلقا بالذات لكن يتعلق بتصديق به ليس كليا كما ذكره بعض الاماكن
 لانه في الاكثر معلوم بربطة بالحكاية والحكاية عندنا في ومراة للملاحظة فهو متعلق بالموضوع وكذا قصود بالذات لا يتفرع
 متعلق بتصديق به فان يرتبط بتصديق انما يكون شي معلوما بالذات لا كونه مقصودا كما على انه لا يمكن التعلق
 بتعلق بتصديق بالحكمي عنه في الكواذب ليس للحكمي عنها اصلا لاني الخارج ولا في الذهن من الاتمق كواذبها فمضى
 قال الشيخ وهذا حصل الفرق الخ يعني انه بما ذكر من ان الصورة الذهنية اعتبارا من اعتبارها من حيث هي هي
 قطع النظر عن الاكتساب بالعوارض الذهنية واعتبارها من حيث انها مكتسبة بالعوارض الذهنية حصل الفرق بين الفرق
 الاخير من يقينية وبين التصديق عند الحكماء القائلين بباطلة التصديق وكونه عبارة عن الحكم اذ الصورة الذهنية للشيء
 حيث لم تكن مكتسبة بالعوارض الذهنية تصديق ومن حيث نفسها مع قطع النظر عن الاكتساب بالعوارض الذهنية فزعم
 لليقينية ومعلوم وكذا حصل الفرق بين التصديق على نسبة اليها ومن يقينية عند من يرى العلم والمعلوم تقدير بالذات
 اذ اعلوم الثلثة من حيث هي هي يقينية ومعلوم من حيث الاكتساب بالعوارض الذهنية تصديق علم وليس الفرق بين
 قائل بهذا الاخر من الفرق بين التصديق واليقينية كما يتوهم من ظاهر العبارة اذ ليس فيه شبهة اتحاد العلم والمعلوم معا
 الشارح في الحاشية وذلك لما عرفت من ان هذا الابرار وان كان ظاهر الورد على كلام السيد المتفق قد مر من اذ حصول الصورة
 في الذهن عبارة عن حصول يقينية اتيام بغير الصورة وجودا في الذهن من حيث هو كالحصول لاخر اتيام حتى يكون للوجود باخدا
 معلوما بالآخر علما لكن يمكن ان يوجد كقائه من ان لا يكون حصول مرتبة الشيء من حيث هو فزعمه بقوله فزعمه انما هو
 الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن اتيام بالذهن الاكتساب بالعوارض الذهنية ولا يربطان بها قضية عارضة لها من حيث هي
 في الذهن لان موضوع القضية من المقولات الثابتة التي تعبر عن شيء من حيث هو حاصل في الذهن والعلم به ليست تلك المقولات من حيث
 الحصول في الذهن بل من حيث اتيام في الاكتساب بالعوارض الذهنية والعلم به من حيث انما هو تلك المقولات من حيث هي
 لا من حيث هو بهذا المعنى فاعلم ان الحاشية من الشيخ لا يوجب اذ ليس العلم بالوجود من حيث هو حصولا بل علمه من حيث هو

قولنا في شبهة علم واحد في مركب على تقدير حصول الاشياء بشباهاها مع لا خبرا عليه اما على تقدير حصول الاشياء
فدفعه بوجه العلم المتعلق بذلك الامر المتعلق المركب فتدبر هو الامر المتعلق المركب مرتبة القيام او ذاتيات الشيء لا تختلف
باعتبار اعتبارات في العلم من قوله الكيفية انقسام اللازم للمركب بنا فيه مع ما فيه فانه قولنا في شبهة
وتقسيم هذا العلم علم مركب في العلم من قوله الكيفية انقسام اللازم للمركب بنا فيه مع ما فيه فانه قولنا في شبهة
المتعدية كان في الحقيقة لا يجب كسب الاشياء التي ان مرتبة لا بشرط شي وبشرط شي متحدان من كون احدهما بسيطة والاخر
مركب يحصل في معرفتنا لثبات الشيء لا تختلف باختلاف اعتبارات كما كانت في القائل في مواضع عديدة واما آخر
لا بشرط شي وبشرط شي فلا علم بسيطة احدهما وتركيب الاخر

انما العلم المحصور في العلم المتعلق بالمفاهيم من حيث انها قائمة بالذهن مكتنفة بالعوارض الذهنية كذا اذا لم يتحقق
فمن سبه قال الشايع في الكاشية العلم الان يعاين لا يخفى ان المفاهيم من حيث هي هي انما قسمي فبسيطة
لكننا ما سلمنا في الذهن فالحصول في الذهن على ما يكون هذه المفاهيم فبسيطة قطعاً فلا وجه للتمريض
قوله على تقديره قال الشايع الكاشية لغيره ان اتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشيء بسيطاً وتوحيده
اقول ان العلم في قوله لغيره ان اتحاد نفس الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن القيام بالذهن لاكتناف بالعوارض
الذهنية مع ما في قوله فيجوز ان يكون آه عن آية هذا اني يروى عليه ان العلم والمعلوم بهذا الجوز كونهما متحدين عندهما
ايضا فان شئ اثنى من حيث القيام بالذهن لاكتناف بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هو معلوم فكما لا يصح العقل
بساطة العلم وتركيب المعلوم على تقدير القول بحصول الاشياء في الذهن كما لا يصح على تقدير القول بحصول الاشياء
بشباهاها ايضا وان اردوا في القوة كما يدل عليه قوله فيجوز ان يكون الخ فم يروى عليه او لا ان فقد ان الاتحاد وبين الشايع
الشايع وان كان صحيحا لكن الكلام هنا في المعلوم يعني اثنى من حيث هو هو كما يدل عليه قوله هو الامر المتعلق المركب مرتبة القيام
وقوله لا يختلف باختلاف اعتبارات على ان سياق كلام الشايع وسبب قديرا لا لظاهره وعلى ان الكلام في العلم بمعنى
من حيث هو هو وقد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدين على القول بالشايع واما ما عليه
تقديره فيكون الكلام في المعلوم يعني اثنى من حيث هو هو كما يدل عليه قوله هو الامر المتعلق المركب مرتبة القيام
بحصول الاشياء في الذهن على لاسرورة فبسيطة على تقدير القول بحصول الاشياء بشباهاها فلان الشايع وان كان متغيرا
في الشايع بحسب مقتضى كنهه عبارة عن مفهوم شئ المحال اياه ولا يعني لكونه بسيطا محال كما كلف الباعث في العلم بالمركب
مصر الشايع اجزاء في مجموع الشايع الاجزاء علمه لا العلم المركب بوجه محال مع كونه بسيطا بساطة العلم وتركيب المعلوم
في تقدير القول بحصول الاشياء بشباهاها كذا يجوز على تقدير القول بحصول الاشياء في الذهن كما لا يخفى على المستأثر
قوله في هذه الاشارة الى ان الانقسام المنفرد في كيف هو الانقسام الى الاجزاء والاعتبارية كالنصف والثلث والربع وغيره

فما من من ان مقصودنا من اتمام الكلام هو الكلام على اسيد بانه علم عدم الفرق بين التقديرين لقضية بالعلم بالعلوم والمقرر
عند الامام خلافاً لمذهب كل الجواب المقصود انما هو نفس من الاختلال في العبارة والقول بانه محتمل من جهة الاستدلال من جهة
المسئولة كما تقر في علم الهادي الجواب لم يثبت بعد ان العلم انما هو العلم بالعلم لا العلم بالعلم على فهم المراد وهو
نقل القضية في تلك العبارة وليس سياتيها وسبقها الى الابد المزمع ولهذا احتاج الى اثباته الى امر خارج عن علم الهادي
والمستحسن في كل فصل وباب له وهي اعم من اظهار انفسنا خلافاً تحت العقل بان يظهر من تتبع كلامهم وتقصير بعضنا
لما كان العلم يحصل من قول الكيف يحصل الصورة مع كونه من مقتضى الامانة بمكالمات الشارح ويكون المراد به حصوله من كونه كافي في شرح
قوله بحسب كل العيب وذلك ان الشارح قد صرح في احدى اقسامه بتقدير عند الامام المقصود انما هو نفس من جهة التقدير
عبارة عن الغلو في جهة من حيث انها مقصورة للوعدة فليست القضية معلومة للتقديرات عند الامام في وجهها انما هي من جهة
مصدره واحدة والتقدير عند الامام علم مقصود فذلك يمكن ان يكون مطمح نظر الشارح من اتمام هذا الكلام بقوله تعالى
قوله انما هو نفس من جهة الاختلال في العبارة ان المراد بالعبارة الموضع الغلو في جهة من جهة الوعدة وفي احدى
ايدي من حيث التقدير وقد عرفت ان لا اكمال في عبارة اسيد المحقق قدس سره انما الاختلال في فهم الشارح وليس
قوله والعقل باذنه لا حاجه الى صلاح كلام اسيد المحقق قدس سره الى ان يحاسب هذا التكلف كما قد عرفت فذكر قال الشارح
فان قلت انما اعلم انه قال المحقق له ان في شرح التهذيب ان في تفسير العلم يحصل صورة الشيء في العقل تمامه وان
العلم هو نفس الصورة ومعيها لانه من مقتضى الكيف على الاصح لا هو لها الذي هو نسبة بين الصورة والعقل لان المتبادر من
صورة الشيء الصورة المطابقة لما في نفس الامر فلا تشمل الجليات المركبة ولا يخرج عنه العلم بالجويزات المادية واورث عليه
لا فرق بين صورة الشيء والصورة من الشيء فكما ان صورة الشيء تفيد المطابقة لما في نفس الامر كذلك الصورة من الشيء تفيد
وفيه ان فرق بين العبارة بين ان العبارة الصورة الى الشيء تفيد الاختصاص بالمطابقة لما في نفس الامر وما الصورة من الشيء
فغناه صورة ما اخذت من شيء سواء كانت مطابقة للامر لا ولا حتى قال الشارح في حاشي شرح التهذيب ان المتبادر
صورة الشيء مطابقة للصورة ما هي صورة له فذلك المطابقة شاملة لكلياته وتضمنياتها بمراد المطابقة الى
لا تشمل الجليات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي لا تتبادر من جهة من جهة الشيء في العقل لان يقال
المقصود ان تفسير العلم يحصل صورة الشيء في العقل ويصح ارادة المطابقة لما في نفس الامر وشرح الجليات المركبة
منه التقدير كمن وجب التسليم وبانه لا بأس بخروج العلم بالجويزات المادية لان التعريف انما هو العلم بالاشياء
والمعلم بالجويزات لا يكون كسباً ولا اكتساباً على انه ربما يطلق العقل على انه لا يتناول الخارج كما صرح الشارح في حاشيته
شرح التهذيب هنا كلام قد ذكرناه في بعض كتبنا قال الشارح ولا ارادة من قال بعض المتأخرين قدس سره ان الجواب بان
ولا دخل في تقرير الايراد وان شاطفه على انفسنا يحصل المحال سواء كونه آه فتعرفت ما فيه فذكر

فما قيل ان لو كان كمال كون الازل حتميا واخلاني استحق الاول فبطان الازلي ممنوع لان المفروض ان ما هو كمال الوجود لا
ولو كان في اخلاني الثاني فانما يصح اذا ارتفع افعال كون الازل خصوصيا غير متعقبة كعلم النفس استنادا وبتسليم ذلك كمال الازل
المقدرة القادرة وانه لا يلزم وجوده جميع الادراكات لانه اذا تعلق الازل بزمان الازل موجودا في الازل الازل
لان الازل حينئذ لا يكون عالما ليس بشيء على وجه لا يلزم الوجود وليس على ما ينبغي هذا فاعلم ان الازل استعمل على هذا
بأن هذه الحادثة الوجودانية المسماة بالعلم ليست معدة

قوله فاقبل آية اعلم انه قال المحقق الميرزا في شرح هياكل الغوريان الادراك على تقدير كونه ذوالالادراك لم يكن
ان يكون ذوالادراك حضوري لا يكون سبوتا بعد ادراكه لا يلزم من كون الادراك المحصولي ذوالا ان يكون ذوالا
لما كان ذوالا لا يراد منه ما قاله الشارح في حاشي شرح هياكل الغوريان انما قال انما قال انما قال انما قال انما قال
الادراك المحصولي كونه ذوالا لا يراد منه ان يكون ذوالا بل ان يكون ذوالا بل ان يكون ذوالا بل ان يكون ذوالا بل ان يكون ذوالا
الادراك المحصولي على تقدير كونه ذوالا بل ان يكون ذوالا بل ان يكون ذوالا بل ان يكون ذوالا بل ان يكون ذوالا بل ان يكون ذوالا
علما حضوريا وان يدرك الادراك المحصولي فلا يلزم من كون الادراك المحصولي علما حضوريا غير محقق علم النفس في اشياء
وانه فاع ذوالا لا يراد منه ما قاله الشارح في حاشي شرح هياكل الغوريان انما قال انما قال انما قال انما قال انما قال
في اشياء اخرى في حاشي شرح هياكل الغوريان انما قال انما قال انما قال انما قال انما قال انما قال انما قال انما قال
فلا يمكن ان يكون ذوالا بل ان يكون ذوالا بل ان يكون ذوالا بل ان يكون ذوالا بل ان يكون ذوالا بل ان يكون ذوالا بل ان يكون ذوالا
المراد بالادراك الادراك المحصولي ولا يلزم من كون الادراك المحصولي علما حضوريا اولاد ذوالا بل ان يكون ذوالا بل ان يكون ذوالا
بما فيها الاكثر فالشأن الثاني متناول حضوري مطلقا ولا يلزم من كون الادراك المحصولي علما حضوريا غير محقق علم النفس
بين المتشقين ولوقيل من يرد الادراك المحصولي لا يراد منه الادراك المحصولي بل ان يكون ذوالا بل ان يكون ذوالا بل ان يكون ذوالا
المذكور سواء كان ادراكا حضوريا او غير ادراك مطلقا صفة او غير صفة لم يرد ذوالا لا يراد منه الادراك المحصولي بل ان يكون ذوالا
قوله وكذا فاقبل آية تقرير ذوالا لا يراد منه لو كانت المقدمه العالمه الامر العمدي لا يكون انما قاله الشارح في حاشي شرح هياكل الغوريان
في حاشية الحاشية فلا يلزم وجوب جميع الادراكات لانه اذا قلنا انما قاله الشارح في حاشي شرح هياكل الغوريان انما قاله الشارح في حاشي شرح هياكل الغوريان
اي الزايل المتأخر عن ذلك الزايل الجوهري في حاشي شرح هياكل الغوريان انما قاله الشارح في حاشي شرح هياكل الغوريان انما قاله الشارح في حاشي شرح هياكل الغوريان
عديا فلا يلزم من كون الامر العمدي انما قاله الشارح في حاشي شرح هياكل الغوريان انما قاله الشارح في حاشي شرح هياكل الغوريان انما قاله الشارح في حاشي شرح هياكل الغوريان
الجوهري انما قاله الشارح في حاشي شرح هياكل الغوريان انما قاله الشارح في حاشي شرح هياكل الغوريان انما قاله الشارح في حاشي شرح هياكل الغوريان
اما على تقدير كونه العلم عبارة عن الزايل فلان الزوال المتعلق بالزايل يمكن ان يكون ذوالا بل ان يكون ذوالا بل ان يكون ذوالا بل ان يكون ذوالا
ان يكون وجوبيا او مستلزما للجوهري والاول لا يصح احتفاءه اليه اذ العدم لا يثبت الى عدم محض لا يستلزم الوجوب

هـ نها متادة عن خبرها الضخوة والعدم ليس كشيء كذا كثير لو كانت مساكنات عدمها بقا لموادها ما كان الجسم البسيط الله
 جوده يمكن العلم بالعدم فيكون ثبوته مع فرضه كونه مضافا الى الجبل المركب بوجوه ايضا كذا لعل عن كذا في الجاهل ما فيها من
 ما على تقدير كونه عبارة عن الزوال فلهذا يمكن تعليل الزوال بهذا المرد الالهي اذ كل علم مضاف الى العلم بالعلم الزوال
 او بزواله وانه مصلوحا واقعا ان خصوصية علم دون علم مضاف في ذلك اوضح تعليل الزوال بذلك الزوال
 فيغير العلم بالعلم فلا بد ان يكون وجوديا ولا يلزم ان يكون الامر العدمي امتقار بالعدم بشي على وجه الاستمرار الوجودي
 لعدم وجودية جميع الادراكات سواء كانت المقدرة القائمة الامر العدمي لا يكون امتقار بالعدم بشي وثبوته بما في حاشيته
 في حاشيته الاول ولم يتوقف لزوم وجودية جميع الادراكات على كون المقدرة المذكورة غير متحركة بما في حاشيته الحاشية
 ورده المهرسوط ما قيل ان غاية ما نلزم ما ذكره صاحب المطارحات كون الادراك المنتهى ثبوته لا يكون كل ادراك كذا في
 قوله لا سيما متنازعة او ورد عليه بانه ان كان المراد بالامتناع في قوله لا نرا امتنازة عن غير ما آه الامتناع بالذات
 عالم العدمي لم لا يجوز ان يكون العلم متنازعا عن الغير لموسطة وان كان المراد بالامتناع مطلقا سواء كان بالذات وبالواسطة
 فلهذا لم يرد في الامور العدمية وان لم تكن متنازعة عن غير بالذات لكن يجوز كونها متنازعة بالواسطة الى الملكة وفيه في حاشيته
 قوله لا سيما البسيط آه اقول لا ريب ان بين العلم والجبل تقابلا البتة وليس بينهما تقابل ان تقابل لعدم الملكة
 لانها لا يتناقضت فيها اظهر من ان يحسن واما امتقار الايجاب والسلب عليه امار طبيعية ما عن الارتفاع عن موضوع
 في تقابل كما لا يخفى واما امتقار الارتفاع فلا بطبيعتها عن الارتفاع عن موضوع قابل فلهذا بين العلم وعدم تقابله فالعلم
 كونه العلم بما يكون بكل محروبا غاية الامر ان يكون وجوديا في العنوان والتعبير على تقدير كونه العلم عدم تقابله والنقيض الجبل
 البسيط لا يرد في عدم البسيط اذ الجبل ليس عدا على تقديره بل حقيقة ثبوته فلا يلزم كون العلم ثبوته ما مع كونه عدا
 قوله واما الجبل المركب آه اقول لا يخفى ان الجبل المركب قسم من العلم فلا معنى لكونه مقابله وعلى تقدير كونه مقابلا
 التقابل بين العلم والجبل ليس الا بالعدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلقه بل عن التقابل بين التقابل ارتفاعا
 موضوع موجودا في ارتفاعها عن محل قبل الامر الوجودي فمما شأن الادراك لا يخلو عن ادراك شي يعينه وان
 واما الجبل العبره التقابل فلا مضايقة في خلقه عنها فعدم التقابل بالعلم والاب الجبل المركب لا يتصل كون الجبل المركب
 مقابلا للعلم تقابل لعدم والملكة انما يتصل كونه مقابلا لتقابل الايجاب والسلب في التقابل ليس يتحقق بين العلم والجبل
 قوله ونها مضافا لعل عن الخشبي وجه استلال الدليل الاول ان دعوى عدم امتياز عدم عن عدم
 متنازعة ثمانية عدم زيد عن عدم عموما ولا يخفى سخافته اذ عمن الامام من الدليل الاول البطلان كون العلم
 بها كذا وخاها ان العلم المحض لا يتميز اصلا وامتياز عدم زيد عن عدم عموما وليس الا بالامتناع اليه
 ولان جهه تقابل الدليل الثاني انه محتمل لخصر لوزان يكون ملكة العلم جهلا مطلقا ولم يذكره في الستة ويد

اقول الجمل المطلق عبارة عن الجمل البسيط اذا جعل المركب فرد من العلم واشترط ان الجمل من البسيط والمركب
 ليس بالاجزاء للفظ وعلى تقدير كونه مشتركاً بينهما لا يمكن تحققة الثاني ضمن احدهما فاما محيد عما ذكره الامام قال الشيخ
 وعلى الاول انه لا يتصور ان يكون هذا الشرط ان يكون الاول اداك جمل البسيط لانه عبارة عن عدم الادراك عامر شانه
 الادراك والادراك على تقدير كونه عدم ادراك اخر يكون لك لاكثر واكثر من شانه الادراك لا يتصور ان يكون شي
 مبينه والجمل به فلما اتفق عند ادراك شي يتحقق فيه الجمل به فيكون امتداد ذلك الادراك جمل الادراك كما لا يتصور ان يكون
 ان يكون النفس قبل كل ادراك له اذ كانت غير متناهية في زمان متناه وهو يتجمل بالاداء والتشبه بل بالثبوت وهو متصور
 المبروراني او للزعم وجوباً بالعرض بان الذات اذ كل واحد من اجزاء سلسلة بالعرض انقياس الى سابقه فانهم
 غايه من خواص لا التعلق قال الشيخ ان الامور العينية قال المحقق الدوراني في الحاشية القدرية السلب لا يثبت
 حقيقة الامور الوجودية وان كانت ظاهرة الى غير ذلك من السلب الماهية في ذاتها من ان اعتبارها في نفسها او غيرها
 او ثبوت غيرها لها فالسلب الماهي مفهوم من حيث هو فوضعت بالتحققة الى الوجود وادور عليه قوة منها ما يقال معاملة ان
 اراد بقوله لا معنى لسلب الماهية في ذاتها انه لا معنى لان حكم السلب الماهية ولم يثبت كذا في الوجود ولا في غيره بل في
 في ذلك حتى يثبت السلب الماهية وان كان مفهوم السلب الماهية في ذاتها ويقال مثلاً سلب الماهية لم يكن ذلك
 المركب الماهي في حيز فلو ان السلب الماهية في الوجود يقال السلب الماهية في الوجود فيكون العلامة المبروراني قد يتبع موضع من ثبوتها ان
 السلب الماهية في الوجود فيكون مفهوم من غاية الوجود منها ما قال الفاضل ميرزا جان في حاشية في الحاشية القدرية
 انهم قالوا ان الخارج قد يكون ظرفاً للنفس من الصفات لا لوجوده باق بعد السلب منها حيث حكموا بان الخارج ظرف للنفس
 والوجود وفيه يقتضي ان يتلوه السلب الماهية ومنها ان المحقق الدوراني قال بان الجمل البسيط الذي اثره نفس الماهية
 فيحصل من الجمل الماهية فيكون قد جاز تعلق السلب بها من غير ملازمة لثبوتها بل يصح جواز منقاة الى الوجود والكمال
 المقابل للثبوت البسيط ليس السلب نفس الماهية فاما في سلب نفس الماهية بل لا ملازمة لثبوتها بل لا ملازمة لثبوتها الى الوجود
 في جمل الماهية وانما في النسبة الى السلب الماهية في سلبها من نفس الماهية بل لا ملازمة لثبوتها بل لا ملازمة لثبوتها الى الوجود
 ما لم يتصور ان يكون ثبوتها بان الوجود والعدم في الوجود فيكون نفس الوجود المحمولى او ثبوت شي في الوجود
 تقرر الماهية في الوجود واعلم انه قال المحقق الدوراني في الحاشية الجديدة ان القضية السالبة انما يمكن ايراد السلب
 عليها اذ لا يتصور لها تحقق في نفس الامر ولا يجري مجراه من الصدق فيكون فهارقاً لتحققها وانه بها فلا يمكن
 ايراد السلب الا على النسبة السالبة باهي نسبة رابطة من غير تاويل واورد عليه كل من نظره في كلامه بانه
 يجوز عنده ايراد السلب الا على النسبة السالبة باهي نسبة رابطة من غير تاويل واورد عليه كل من نظره في كلامه بانه
 متاخرين من ان النسبة السالبة نسبة رابطة كاللزامية متاخرة لها بالذات انسية مطلقاً غير متاخرة لتعلق السلب

[illegible]

[illegible]

وان لم يجد ما بالمعلوم والا فز الجهرى المطلق ان مرتبة اقل من مرتبة الجهرى لو كانت من لواقيات نفسنا ان عرفنا ان
في تلك المرتبة ثم حصل اول معلوم الجهرى المطلق الجهرى الذى يقر ان العقل لا يتبين من تجزئة جملته ابتداء كما يشهد الجهرى
تقره فينبغي ان لا معلوم عند ان يكون معلوما متقدما وبوجه قد فرض انه لم يحصل له سوى مفهوم الجهرى المطلق فيكون
رمادنا عليه فليز ان يكون حينئذ معلوما للجهرى مطلقا واما الجهرى مطلقا فيكون معلوما بهذا المفهوم لصادق عليه المفهوم
المعقول فليز ان يكون معلوما حينئذ للجهرى مطلقا وكونه اشبهه بقرينة اجرة فيقتضيه بها واما القرينة فمستطاع عندنا ان يكون
المذكور في مرتبة النفس بل يتالى على تقدير قدمها الا في مرتبة ان احاطت به تمام النفس في التصور المتعدي على تقدير كونها
تفكر من على حدوث النفس شاهدة على اختصاص تلك المرتبة بحدث النفس اقول ان انما يتم لو لم يكن للنفس قبل تعلقاتها
بالبدن اذ كان لها سبب ذاتها واما لو كان لها اذ كان قبل تعلقاتها بالبدن الا في مرتبة فيقتضيه احتمال انفس المذكور
بحدث النفس لا يتالى على تقدير قدمها معلوما ودم كون النفس مرتبة بها سوى ذاتها وصفاتها قبل تعلقاتها بالبدن
فيجوز ان يكون هذا هو ما قلنا ان احتمال انفس المذكور لا يتالى قبل مقدم النفس قدم تعلقاتها بغير كما هو في مرتبة النفس بالبدن
قوله ان مرتبة العقل الجهرى ان فيه افاقها كساقا كساقا قدس هو ان هذا الاشكال مالا علاقة له بمرتبة العقل الجهرى
فانه لو لم يثبت مرتبة العقل الجهرى ولم يفر من حصول تلك المفهوم اذ لا توجد مرتبة اشبهه بقرينة فانه لا شك ان النفس في اى مرتبة
فروقت بعض الاشياء مجهولة لها ببعض الاجرة الذاتية او العرفية فلو فرض حصول مفهوم الجهرى المطلق في النفس
زيد الجهرى بعض الجهرى اما معلوم هذا العنوان او غير معلوم فان كان معلوما كان مفهوم الجهرى المطلق معلوما بالاصوات
عليه فليز ان يكون حينئذ معلوما وان كان مجهولا مطلقا فيكون معلوما بهذا المفهوم لصادق عليه فليز ان يكون معلوما حينئذ
قوله ان مرتبة النفس اعلم ان مرتبة النفس اشبهه ان كل مطلق متعدي عليه كساقا كساقا قدس هو ان هذا الاشكال مالا علاقة له بمرتبة العقل الجهرى
المرتبة ان كان في العقل الجهرى المطلق ان امتناع الحكم انفس حكمه الا بحكمه لا يجب بوجه الاول ان الحكم عليه في مرتبة
معلوم بالانفس الجهرى مطلقا في مرتبة الحكم عليه اعتبارا بمرتبة نفس الحكم عليه مثال في مقتضى النفس في مرتبة الحكم عليه
ليست بمرتبة النفس انفسا فليز ان الحكم عليه انفسا في مرتبة الحكم عليه اعتبارا بالانفس في مرتبة الحكم عليه اعتبارا
سما الحكم عليه بالانفس في مرتبة الحكم عليه اعتبارا بالانفس في مرتبة الحكم عليه اعتبارا بالانفس في مرتبة الحكم عليه اعتبارا
باعتبار انفسا في مرتبة الحكم عليه اعتبارا بالانفس في مرتبة الحكم عليه اعتبارا بالانفس في مرتبة الحكم عليه اعتبارا
المطلق الجهرى في مرتبة الحكم عليه اعتبارا بالانفس في مرتبة الحكم عليه اعتبارا بالانفس في مرتبة الحكم عليه اعتبارا
ان الجهرى مطلقا في مرتبة الحكم عليه اعتبارا بالانفس في مرتبة الحكم عليه اعتبارا بالانفس في مرتبة الحكم عليه اعتبارا
في المرتبة على المنزلة انفسا في مرتبة الحكم عليه اعتبارا بالانفس في مرتبة الحكم عليه اعتبارا بالانفس في مرتبة الحكم عليه اعتبارا
مراد الحكم من ذاته فليز ان الحكم عليه اعتبارا بالانفس في مرتبة الحكم عليه اعتبارا بالانفس في مرتبة الحكم عليه اعتبارا

واورد عليه قوله ان التصرف بالاعتناع لما كان موضوعات موضوعات هذه مقتضيا باعتبار الاتحاد والاطلاق
 على الافرنجيه يعني ان يكون موجوده بهذا الاعتبار لا يمكن وجوب نفس الموضوعات من حيث هي فان السلبه حاكمه بان الموضوعات
 حقيقه بحيث جوده في الاله لا يرد في غاية انتفاء ولا في الوجود اذ ثبتت بالذات الافراد وتبوت شيء شيء انها يستلزم ثبوت الثبوت
 ولا يمكن ثبوت عنوان المتيقن في الاشكال كما كان في التصرف في الظاهر المتيقن ان الحكم في المتيقن ليس على اعتدال طلاق بل عليه
 من حيث الانطباق على الافراد والوجود بل هو في الحقيقة وثانيا ان الطبيعة وان كانت محكومة عليها بالذات لكن الافراد
 محكومة عليها وان كان الحكم عليها بالعرض في كل محمول مطلق من جميع الوجوه يستحق عليه الحكم بالذات بالعرض فيحكم على امر
 بالعرض وثانيا ان العلم المتيقن ان استعدا ثبوت الثبوت في ظرف الثبوت انها هو الثبوت لنفس الامر لا في الحقيقة بل في
 والحكم على شيء في الحقيقة بالحيثية باي اعتبار كان بالمحمول ليس الا بهيئة التصات افرادا في نفس الامر او هي في الثبوت
 او هو هي في العرض فلا بد ان يكون افراد هذا الموضوع متصفه بالجوهرية او بالذات ثم يتصف بالطبيعة من حيث الاتحاد
 ثانيا وبالعرض كما كان الاشكال في مثال هذه مقتضيا لان صدرها موضوعات يستلزم ثبوت الجوهريه المطلقة او بالذات لا في
 موضوعاتها سواء كانت محكومة عليها بالذات لم تكن في ما قبل الافراد لها اعتبار ان الاول اعتبار نفسها باعتبار وجودها
 بوجود الطبيعة بالعرض في من حيث جودها بهذا الوجود العرضي يصدق عليها انها جوهريه مطلقة بنفسها وكيفية التصرف
 هذا الوجود العرضي في معنى على هذا ان يقال لا يصدق الموضوع من حيث هو بالذات والذات بالذات
 وهي موجوده بوجود الطبيعة بالعرض فيصدق الموضوع فيكون القول بان المحكوم عليه بالذات هي الطبيعة لغو الاطاع تحت
 على انك قد عرفت ما في الثاني ان هذه القضية وان كانت موجبه لكنها لا تقتضي التصرف المحكوم عليه ان الحكم كافي لطلب
 وهذا الحكم محض لان الربط الايجابي مطلقا يقتضي وجودا موضوع وهذا ظاهر جدا الثالث ان هذه القضية غير قيه ومطلبا
 ما يتصور معلوم لصدق عليه وجود المحمول المطلق لا متنع عليه الحكم وهذا الجواب رتعا حسب الافان ليس في الثاني
 ان حاصل الاشكال ان هذه القضية يصدق فيمنع انه لا وجود للموضوع فنجعلها غير قيه كانه في الملامه او الرابع ان هذه
 وان كانت موجبه بحسب الحكاية لكنها سائبة بحسب الحكم عنها لانها حاكمه عن مطلقان موارد الحق فلا تقتضي الاثبات العنوان
 في الذم من ليس الحكم عليه ولا تقتضي ثبوت الثبوت لانه لا ثبتت هناك في نفس الامر والحق انه لا معنى لكون القضية
 بحسب الحكاية وسائبة بحسب الحكم عنها لان القضية الموضوعية حاكمه عن موضوع يكون متصفا بالمحمول كونه عن مصدر
 وجود الموضوع القضية لسائبة حاكمه عن سلب في الوجود صدقها وجوده وكل محمول مطلق متنع عليه الحكم ان كانت
 بحسب الحكاية كان الحكم عند ذات المحمول المطلق بحيث يكون متصفه بامتناع الحكم فان كان المحمول المطلق
 بحيث يصح انتزاع امتناع الحكم عنه حال كونه موجودا صدقت القضية الموضوعية والا كذبت ان كانت سائبة كانت
 حاكمه عن سلب في الوجود صدقها وجود الموضوع فكيف يمكن كونه سائبة بحسب الحكم عنه على تقدير كونه سائبة بحسب الحكاية

قوله في الحقيقة وهو محال الخ قوله في الحقيقة بان الوجود امر واحد في حقيقة ذاته ولا يختلف بتعدد عاداته بحسب جهة النظر
الى امر خارج عن كل معنى الزمان فان من متلذذ ان كانا ووجوبهما معا على ما ذكره كونهن شيئا واحدا في الحقيقة بان كل واحد منهما
مستلزم للآخر كقولنا عادة بقاء الوجود الزمان في غير الوجود الزمان لان الوجود في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة
الى الابد في مرتبة الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة
لذاتهما حال كونهما موجودا في مرتبة الحقيقة بان الوجود في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة
لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة

مفروضة ان استغناء شي عن وجوده هو بقاءه في نفسه لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة
فكذلك في هذه الوجودية عند حصول كل واحد من هذه الوجودات لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة
ان كان فان الوجودية في عين الزمان من المحال عوده وهذا هو المحال ما قال بعض المتعقبات قد ساء
ان عود الاول الى سبب ابد استغناء الوجود عن الوجود لان الوجود في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة
كان موجودا قبل وجوده ولما عاده بعد فمقتضى لان الوجود في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة
عدا لا استغناء وان كان حقا كما استغرقت ملكته غير وادى على كلام المحقق الذي لا خلاف في كماله
قوله في الحقيقة وهو محال الخ قوله في الحقيقة بان الوجود امر واحد في حقيقة ذاته ولا يختلف بتعدد عاداته بحسب جهة النظر
ولا الوجود في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة
كان يمكن ان ينظر الى ذاته في الوجود في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة
من الممكن ان لا علم يمكن الا من استغناء الامر عن الوجود في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة
لازمة ولا يتغير وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد في حقيقة ذاته ولا يختلف بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة
ذاته بل بحسب الاستغناء الى امر خارج عن مرتبة وجود الزمان وكذلك لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة
ملك الاستغناء فان متلذذ ان كانا ووجوبهما معا على ما ذكره كونهن شيئا واحدا في الحقيقة بان كل واحد منهما مستلزم للآخر كقولنا عادة بقاء الوجود الزمان في غير الوجود الزمان لان الوجود في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة
استغناء في انتهاء الوجود فيكون شيئا واحدا في الحقيقة بان كل واحد منهما مستلزم للآخر كقولنا عادة بقاء الوجود الزمان في غير الوجود الزمان لان الوجود في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة
في الزمان الثاني نفس من الوجود مطلقا ومغايرة للوجود في الزمان الاول بحسب الباقية فلا يلزم من استغناء الوجود في الزمان الثاني عن الوجود في الزمان الاول
استغناء ما هو اعلم منه وتتنوع ذلك المغايرة لاجاز الانقلاب من الاستغناء لذات الى الوجود الثاني معللة بان الوجود في الزمان
انفس من الوجود في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة
لبداهة العقل الى ملكة بان الشيء الواحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة
الذات من حيث هو في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة لا يتغير بتعدد عاداته بل هو واحد في الحقيقة

منها ما فوضا له عادة بعينه وانما قدور على احواله من انما اعطاه عليهم من الفاضل لا يميز المدا على الاستانسانه الا
يدون الامتياز فيرفع ما لا يسمع عليه الامتياز بل يتاخر الى الوجود هو الاصل في ان يسلط على احواله العبد له وانه كما
على احواله عادة الوحد له من ان يميز حال قوله اقول انما لا بد ان يفرق في ان يميز ان كان الا سابعه من
مودة الا سابعه انما يكون انما لا يكون انما لا يكون الا ان كان مودة في مودة المدا وكذا في قوله المودة له

لما ذهب اليه فهو من جنس هذه الاشياء فمردده في الخارج في حاشي شمع هذا على القول ان السج تسمية على قار البوت
بمبنى اولي قول الميراث ان الامانة في حاشي شمع هذا على القول ان السج تسمية على قار البوت
فمنها نرى ان السج ليس هو الاشياء بل هو ما في حاشي شمع هذا على القول ان السج تسمية على قار البوت
ان السج هو الاشياء في حاشي شمع هذا على القول ان السج تسمية على قار البوت
قوله في حاشي شمع هذا على القول ان السج تسمية على قار البوت
هذا السج في حاشي شمع هذا على القول ان السج تسمية على قار البوت
حيث كان السج في حاشي شمع هذا على القول ان السج تسمية على قار البوت
عليه السلام في حاشي شمع هذا على القول ان السج تسمية على قار البوت
لما كان السج في حاشي شمع هذا على القول ان السج تسمية على قار البوت
تحقق الاشياء في حاشي شمع هذا على القول ان السج تسمية على قار البوت
قوله في حاشي شمع هذا على القول ان السج تسمية على قار البوت
ولما كان السج في حاشي شمع هذا على القول ان السج تسمية على قار البوت
في حاشي شمع هذا على القول ان السج تسمية على قار البوت
فاما السج في حاشي شمع هذا على القول ان السج تسمية على قار البوت
من ان السج في حاشي شمع هذا على القول ان السج تسمية على قار البوت
ان السج في حاشي شمع هذا على القول ان السج تسمية على قار البوت
لا ينفك عن السج في حاشي شمع هذا على القول ان السج تسمية على قار البوت
السج في حاشي شمع هذا على القول ان السج تسمية على قار البوت
الاعلام على ان السج في حاشي شمع هذا على القول ان السج تسمية على قار البوت
قوله في حاشي شمع هذا على القول ان السج تسمية على قار البوت
والاشياء في حاشي شمع هذا على القول ان السج تسمية على قار البوت

واستبعادها والاستبعاد الثاني هو على قوة السالبة المعدلة من قوة اعتبارها لا وبسيطها وانما هو شرط في عقد الاداء
 فيستلزم الادراك الاول ان يمتد حتى قوة الموجبة المحصلة والادراك الثاني ان يمتد حتى قوة السالبة المعدلة
 في قوة السالبة البسيطة فلا يمكن ان يشاء هذا الشيء بها يستلزم الشيء الذي هو قوة الموجبة المحصلة كما يجب ان يتقار
 على الطرفين الثاني وانما في هذا كمال السالبة المعدلة والموجبة المحصلة متساويان عند وجود الموضوع وهو من انفسه
 فنعني في المعادلة السالبة البسيطة بالتي هي متساوية مع قوة الموضوع وقبضها السالبة من مساوية وانما في قوة
 قوة فقيضة ما في موضوع الثابت لعدم المحض متساوية ان يكون وجودها من ان عدمها ثابت ما يادراكا بخلات محض
 شيء وجوده في غير زمان يكون بعد ذلك في زمان كغيره في عدمه كمال الادراكات من نفس سائر الادراكات من ادراك في غير
 الزمان من المعدلة من السالبة البسيطة وذلك لان قوة الموضوع على قوة الموضوع البسيطة ولا تفرق بينهما في قوة الموضوع
 وهو ما حصل في هذا الباب من عدمه من غير ان يكون في قوة الموضوع البسيطة من قوة الموضوع البسيطة فساويا ولا يفرق
 قوله من ذلك عدم كل ان الذي هو على ما في موضوعه لا يفرق في قوة الموضوع من ان يكون في قوة الموضوع البسيطة من قوة الموضوع البسيطة

غير ان عدم قوة الموضوع البسيطة هو الاول على ما في موضوعه من ان يكون في قوة الموضوع البسيطة من قوة الموضوع البسيطة
 في الزمان المتقدم والآخر في الزمان المتأخر حتى يتبين ان قوة الموضوع البسيطة من قوة الموضوع البسيطة في الزمان المتقدم
 الموجودة فيها ثم تتأخر في الزمان المتقدم حتى يتبين ان قوة الموضوع البسيطة من قوة الموضوع البسيطة في الزمان المتقدم
 وفي هذا الوجود من غير ان يكون في قوة الموضوع البسيطة من قوة الموضوع البسيطة في الزمان المتقدم
 الا على ذلك الوجود من غير ان يكون في قوة الموضوع البسيطة من قوة الموضوع البسيطة في الزمان المتقدم
 قوله في هذا الباب من عدمه من غير ان يكون في قوة الموضوع البسيطة من قوة الموضوع البسيطة في الزمان المتقدم
 الاول من قوة الموضوع البسيطة من قوة الموضوع البسيطة في الزمان المتقدم
 السالبة المعدلة من قوة الموضوع البسيطة من قوة الموضوع البسيطة في الزمان المتقدم
 المحصلة من قوة الموضوع البسيطة من قوة الموضوع البسيطة في الزمان المتقدم
 قوله في هذا الباب من عدمه من غير ان يكون في قوة الموضوع البسيطة من قوة الموضوع البسيطة في الزمان المتقدم
 المحصلة من قوة الموضوع البسيطة من قوة الموضوع البسيطة في الزمان المتقدم
 قوله في هذا الباب من عدمه من غير ان يكون في قوة الموضوع البسيطة من قوة الموضوع البسيطة في الزمان المتقدم
 المحصلة من قوة الموضوع البسيطة من قوة الموضوع البسيطة في الزمان المتقدم

كانه ايراد ان لو قيل بان العلم غير موزون بما فيه من ماله لا يلازم به وجوده حيث حصل كذا يحصل بالانتهاء
 يحصل به كذا في الزمان الا ان العلم على الاثر كذا في الزمان السابق اليه في نفس نفسه من حوله فلهذا
 لا يلزم من كون العلم غير موزون بما فيه من ماله لا يلازم به وجوده حيث حصل كذا يحصل بالانتهاء
 في نفس العلم عليه كذا في الزمان الا ان العلم على الاثر كذا في الزمان السابق اليه في نفس نفسه من حوله فلهذا
 على ذلك العلم على الاثر كذا في الزمان الا ان العلم على الاثر كذا في الزمان السابق اليه في نفس نفسه من حوله فلهذا
 في ذلك العلم على الاثر كذا في الزمان الا ان العلم على الاثر كذا في الزمان السابق اليه في نفس نفسه من حوله فلهذا

ان من العلم على الاثر كذا في الزمان الا ان العلم على الاثر كذا في الزمان السابق اليه في نفس نفسه من حوله فلهذا
 يتبين ان العلم على الاثر كذا في الزمان الا ان العلم على الاثر كذا في الزمان السابق اليه في نفس نفسه من حوله فلهذا
 الا ان العلم على الاثر كذا في الزمان الا ان العلم على الاثر كذا في الزمان السابق اليه في نفس نفسه من حوله فلهذا
 ان العلم على الاثر كذا في الزمان الا ان العلم على الاثر كذا في الزمان السابق اليه في نفس نفسه من حوله فلهذا
 وان العلم على الاثر كذا في الزمان الا ان العلم على الاثر كذا في الزمان السابق اليه في نفس نفسه من حوله فلهذا
 قوله كذا في الزمان الا ان العلم على الاثر كذا في الزمان السابق اليه في نفس نفسه من حوله فلهذا
 على الوجه المذكور في ان العلم على الاثر كذا في الزمان الا ان العلم على الاثر كذا في الزمان السابق اليه في نفس نفسه من حوله فلهذا
 وقال بعض المتأخرين ان العلم على الاثر كذا في الزمان الا ان العلم على الاثر كذا في الزمان السابق اليه في نفس نفسه من حوله فلهذا
 لما كان العلم على الاثر كذا في الزمان الا ان العلم على الاثر كذا في الزمان السابق اليه في نفس نفسه من حوله فلهذا
 مقصوده ان العلم على الاثر كذا في الزمان الا ان العلم على الاثر كذا في الزمان السابق اليه في نفس نفسه من حوله فلهذا
 ان العلم على الاثر كذا في الزمان الا ان العلم على الاثر كذا في الزمان السابق اليه في نفس نفسه من حوله فلهذا
 قوله فلا يلزم من العلم على الاثر كذا في الزمان الا ان العلم على الاثر كذا في الزمان السابق اليه في نفس نفسه من حوله فلهذا
 فقد تحقق جميع الادراكات الغير المتناهية على هذه الادراكات على ما يلزم من العلم على الاثر كذا في الزمان الا ان العلم على الاثر كذا في الزمان السابق اليه في نفس نفسه من حوله فلهذا
 على قول الادراكات السابقة على العلم على الاثر كذا في الزمان الا ان العلم على الاثر كذا في الزمان السابق اليه في نفس نفسه من حوله فلهذا
 وقت تحقق الادراكات الغير المتناهية على هذه الادراكات على ما يلزم من العلم على الاثر كذا في الزمان الا ان العلم على الاثر كذا في الزمان السابق اليه في نفس نفسه من حوله فلهذا
 الاجتماع في وقت واحد وجهه كذا في الزمان الا ان العلم على الاثر كذا في الزمان السابق اليه في نفس نفسه من حوله فلهذا
 يعني ان العلم على الاثر كذا في الزمان الا ان العلم على الاثر كذا في الزمان السابق اليه في نفس نفسه من حوله فلهذا
 التي منها ما هو كذا في الزمان الا ان العلم على الاثر كذا في الزمان السابق اليه في نفس نفسه من حوله فلهذا

تخيفت عندي فقال قوله لما استمر الخوف في شانه الى ما في باب البحث المستتر من ان يقوم وان يثبتوا بكسر لم ياور عليه
 بساطن عظيم ان غاية ما ناولوا هو ان يجبر من نفسنا اننا انما قبلنا باذنه الى ادراك شي تعذر في تلك الحالة الاجمال
 ادراك شي اخر وهذا هو الذي غيرهم عن الطريق المستقيم واما لم عن التبع في التوهم وما فعلوا من ادراك العقلي متناير لادراك
 الخيال حتى انقلنا الانسان من طين احاط عقلنا به فمفهوم هذه الافعال وطهر في خيال امر مطابق في الترتيب والافعال
 فاذا قلنا اننا طين فان معنى انهم لم يغيروا العقل لا يغيرون طين فانهم لم يغيروا الخيال في فمناشيه ان القوة الخيالية لا تقوى
 على استحضار امور كثيرة واما القوة الحقيقية فليست كذلك فالتقدم الى القوة الخيالية لا يغيره الحقيقة بل لم يزل قائم
 على خلافه حينئذ الحكم لا يغير من غير الطرف في غير ذلك ان القاطع على سياير ليدرك حقيقة التوهم في الحقيقة بل لم يزل قائم
 والشيء كالمسمى ايضا او يغير ما يسمى كذا لا يكون العلم باحد جزئه مفيد للعلم بتأثيره فلو حال حصول العلم باحد جزئه فلو حال
 بعد قوله يلزم إعادة العلم غير موجه او يصحح قوله ان اعداه لم يكن تعليلا لقوله يلزم إعادة العلم لعدم العلم كماله
 قوله فصح ان لم يظهر وجهه الخافه الى الان ومن الشدجرت في تلك الامور في ذبها الخافه انه على يد التوهم
 في كل كلمة او بلا غيره فلما كفي مخافة فقال السامع لما استمر قيل ان الاتفاقات غير ضرورية للعلم والالزام توجه كسائر
 الى شي غير متناهية معا واذ لم يجب التوجه للاتفاقات للعلم لم يلزم التوجه الى شي غير متناهية كون الزوال الواحد علميا
 ورواد به بل ان التوجه والاتفاق غير ضروري للعلم فلابد من كون العلم غير متناهية ليصح الاتفاقات اليه فليزم مكان الاتفاقات
 الى شي غير متناهية كماله وانما قوله والالزام فلا يخلو فيه بل الى ان يبان بتوجه الباري سبحانه الى شي غير متناهية غير
 قوله لا يتعين حكمه يعني ان الحكم انما يكون ملاحظا عند ملاحظة الطرفين ففي آن ملاحظة انبته قد انتهت النفس الى
 الطرفين معا كيف لو كني تصور الطرف الواحد ان ثم ملاحظة الطرف الاخر في آن آخر لصح الحكم على ان يقول وان
 واعلم انه قد يستدل على اجتماع الاتفاقين من نفس واحدة الى شي غير متناهية في آن واحد بوجه اخر هي منها
 ان جميع اجتماع الاتفاقين من نفس واحدة مصادوم لما تقر ان معنى ذلك لانه لا غلبة ان كمالا يسمى في الخيال لفظا
 الى مثله فان النفس اذا كانت ملتصقا الى معنى سمع في هذا الحال لفظا ولا عليه يثبت له محال اتفاقا آخر الى ذلك
 فقد اجتمع الاتفاقان اليه اجاب عن الحق الذي حواه الجدة على شرح التوهم بانه يستمع لفظا يثبت فيه للاتفاقات
 على معنى سمع لفظا وتذكر معناه لهذا المعنى اجابا لا يفضي الى التوهم لفظا يثبت فيه للاتفاقات
 وفيه لما نادى العقل الخواشي حاشا الى شي غير متناهية لا يجد بالوجدان بل به ان اكبر انما يشاهد في تلك
 المشاهدة وانما في اننا لا نشاهد في تلك البقاع انما باعتبار المشاهدة بل في تلك الاتفاقات تمر لانه وان يحكمه كجاءه في
 عن ذلك القول اننا لو لم نلاحظ في تلك البقاع انما يشاهد في تلك البقاع انما باعتبار المشاهدة بل في تلك الاتفاقات تمر لانه وان يحكمه كجاءه في
 وهو صورة وحده والاتفاقان او بصورتان والاتفاقان وعلى التوهم يرين الاخيرين يطل ما ذكره على الاول

[illegible]

فمن شئخ الأكابر جعل على ثبوت التفرق بعد الموت والتبعض من الظاهر ان المتغيرات غير واقعة وهي ليست الا احوالاً كانت
قوله في الاشياء الاخرى اى بعد قطع تعلق النفس عن بدن قوله وتارة وجود الامور كقد تصدق على بعضهم لرفعها
او لا بد له كجانب قوتنا الخ كمان اذ ان الامور الغير المتناهية على وجه البدائية في ان واحد ولما كان الادر اك عبادته
عن ملاحق الامر وهو لا يمكن الا بعد وجود ذلك الامر بفضل فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بفضل حتى يكون
كل واحد مناهي في ذلك على سبيل البدائية ولم يدرك في ان واحد اذ ان الامور الغير المتناهية على وجه البدائية ممكن كذلك
تتحقق امور غير متناهية على وجه البدائية فيما قبله ممكن في ذلك الاستيعاب الى الامور الغير المتناهية بفضل على كمان
واحد في كل زمان بين ثمانين كناية لا يفسد ان يكون في الامور والالات غير متناهية كمنه في الامور والالات

نعم وتعدى منه الغاية لمنع المنع الاول كما لا يخفى قوله العلم ان عدواً تم في الحاشية المقصود منه دفع ما يرد
ورود انما توجيهه ان العلم هو ان كان عبادة عن ان لا يكون له العلم مع الادراكات الغير المتناهية بالفعل فيها اذ لا عدو
على تقدير كونهما غير متناهية بالفعل كونهما كما هما غير متناهية كذا في العلم على السبيل من حيث شروطه القياسية لا يستلزم
ان يكون الثاني لانه لا يمتنع من ان يتصور ان يتصور فالتابع الدليل الذي قد يراه
الا شتاء في الخطوط غير المنع والدفع مستغنى عن الشرح قوله معنى انها غير متناهية فقط قوله موجوده بالفعل رافع لا الى نهاية

ان اكان تحقق الزمالات الغير المتناهية على سبيل البدلية انما يقتضي تحقق الزمالات بدلالة اجتماعها اذ قوة الشيء كغيره
قوة ما يتوقف عليه فلا يلزم كونه بالفعل ويرد عليه ان اكان تحقق كل ادراك من ادراكات الغير المتناهية في كل ان لا يتصور الا اذا
تحقق الزمالات قبل بالفعل فالتالي قوله بل في اكان مرادهم ويرد عليه في الا ان هذا انما يتم كونه في الزمالات
للعلم المتناهية وقد تبين لطعان في انما من اذ قد ثبت ان الزمالات في العلم بهذه الغير الزمالات على ما علم بذلك فلو كان مرادهم
كل ان من غير ان يكون في الا لا يصح ان يكون في الا لا بد من ذلك في الزمالات الغير المتناهية وثاناً انه قد ثبت ان كل
ادراك في واقع اخرى عن النفس فيلزم ان يتحقق فينا من حيث غير متناهية لا يمكن ان يكون كل ادراك في الا لا يصح من جهة العلم
قوله نعم وتعدى انما يعني ان تعدى ما يجب بذلك الجواب منع المنع الاول كما لا يخفى وجوه ان المنع الاول كما لا
منع ان في قولنا ادراك غير متناهية في دفعه ان يقال ان وقوت ادراك النفس بعد قطع التعلق عن البدن
وان كان مسلماً لكن اكان لها قوة ادراكات غير متناهية على وجه البدلية في ان واحد عجيب ان يتحقق الامور الغير المتناهية
فيها بالفعل قبل ذلك لان وفيه ان هذا الجواب عن المنع الاول انما يرد على ما يرد على من المنع الثاني كما لا يخفى
قوله توجيهه بمحصل ان الامور لو كانت غير متناهية بالفعل كان ادراكها غير متناهية كذا في ادراك عبادة عن هذا
امر او عن حصوله لان العلم على وفق العلم فلا يوجد عن عدم الحواس الغير المتناهية وان لم يكن العلم عبارة عن الزمالات فظهر
ان لا يحتاج الى مزيد من كون الادراك والاشي كغيره بل ان الثاني اني وجود الامور الغير المتناهية بالفعل على إطلاق المقدم كذا
هو مقتضى المدعى اني كون الادراك والاشي كغيره بل ان يقتضيه على ثبوت المدعى اني كون الادراك حصولاً فانه كما يطلق يقتضيه المدعى
اعني كون الادراك والاشي كغيره بل ان يقتضيه على ثبوت المدعى اني كون الادراك حصولاً فانه كما يطلق يقتضيه المدعى
كون الادراك والا توجيهه المنطوق على عبادة الشايع ان عا كونه في قولنا من الادراكات غير متناهية يعني لا تعدى منه
خبر كما وقع عن المتع غير صحيح فانه على تقدير كون الادراكات غير متناهية بالفعل يمكن كون ادراكات غير متناهية بالفعل انما
قوله العلم المتناهية انما يعني انما يعني مجموع الامور الغير المتناهية والمراد منها ما هي في العلم من يتحقق العلم الذي في العلم لا في عدم
الادراكات المتناهية لا في فرق بين اذ مفهوم العلم من حقيقة فيكون ان لا يخطئه مفهوم العلم ويزاد حيث هو مع قطع النظر عما هو
في ضمنه كما لا يخطئه مفهوم اعم ان بل ان القيات التي هي من انواعه فلا يلزم الاستدراك ولا اجتماع الصنفين كما قد توهم

قوله في الحقيقة وما على تقدير قدمها ان لم لا يجوز ان يكون وجودها في الحقيقة متناهياً كسبق قولنا لا يمتنع
 ان لا يتصور الامور التي المتناهية لا يمتنع في الازمنة الغير المتناهية قوله قدم متناهياً قبل متناهياً فعدم متناهياً ليس له
 اية يمكن بعينها المتساوية في الازمنة في الحوادث البديهية ولا يبعد ان يقال ان الامور الموجودة في قوله وان كان من الازمنة
 الموجودة بالفعل وجه لا يمتنع الا عدم متناهياً بمعنى الثاني لا غير كما لا يخفى ولم يتبين حال كونها من الازمنة البديهة المتعاقبة
 لا لخواص البديهة عينها بل لخواص الازمنة المتعاقبة قوله وان لم يتبين حالها على رتبة فيتمتع على معناه بقوله ان لا يمتنع
 او عدم متناهياً بمعنى الثاني لا لخواص الازمنة المتعاقبة بل لخواص الازمنة المتعاقبة قوله ان عدم متناهياً في الازمنة لا يمتنع
 لتصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكنة عشرة عشرة يعني ان العشرة مثل النوع واحد وكنة افراد كثيرة رجال وعشرة ثمانية
 قوله لم لا يجوز ان فيه ان فاعله كونه مصادراً للبداهة مخالفاً لما صح انما يكون بتقديم اللفظ فاعله ما هو بديهته ليعقل البديهة
 وكون اللفظ مخالفاً لغيره في اللفظ في اللفظ كما لا يخفى على من تتبع كلامهم واذا ثبت مرتبة ليعقل البديهة
 على تقدير قدم اللفظ فلا يمكن ان يكون اللفظ لا يمتنع الا عدم غير متناهياً الا في الازمنة المتعاقبة لا يمكن ان يكون اللفظ
 غير متناهياً في ان احد اركانها فاعلم ان اللفظ لا يمكن ان يتحصل في متعاقبة في متعاقبة في جانبها كما في
 مورد وان لم يمتنع وان لم يمتنع في اللفظ لا يمكن ان يكون اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ
 قوله لا لخواص البديهة انما جازماً انه لا يمتنع بما ذكره الشارح كون اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ
 من اللفظ البديهة المتعاقبة اقول ان اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ
 ان في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ
 واللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ
 البديهة المتعاقبة في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ
 متعاقبة لتعيين انما قال الشارح في الحقيقة ان العشرة مثل النوع واحد وكنة عشرة عشرة يعني ان العشرة مثل النوع
 بوجه غير بديهية ليس منها قابلاً للتحويل بل من اجل ذكره في حقه في الحقيقة خال عن الحصول والتحويل وحق ذكره لا سيما
 من اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ
 الذي يكون عارفاً بنفسه ومجرباً على نفسه بالاشتقاق كما انه محمول على نفسه بالمواطاة بان يكون في فرد يفرض متعاقباً بغيره
 يتحقق في كل النوع في فرد من فرد على الحقيقة فيكون محمولاً بالمواطاة ومرة على ذاته منفعة فيكون محمولاً بالاشتقاق كل وجوده
 وظاهره كما مر في الحقيقة في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ
 كما ان محمول على الاول كل كمال في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ
 ان العدد على شكر النوع بمعنى الثاني وكل كل شكر النوع فاعلم ان الاعتباري المالك لغيره في اللفظ لا يمتنع في اللفظ لا يمتنع في اللفظ

اذا كان كما يصح على واحد من افراده يصح على كثير من مع صفاته اليها ايضا لكن الى عشرة رجال اعتبار
 اذ لا يرد ما حمله من عشرة رجال عشرة احواد عشرة رجال عشرون عشرة عشرة رجال فالحق انما احده
 من حيث هو يصح على عشرة رجال وعشرة بالموافاة على اثنين حقيقة واذا اخذ من حيث صفاته التي هي بصيرة
 لنفسه يصح عليه بالاشتقاق على انه خارج عن حقيقة فلهذا ان يكون افراد عشرة مثلا ما يتكرر فردا يصح على
 فرد من منه موجودا مرة على انه غير حقيقة ومرة على انه وصف خارج عن كفاية حاشية الى شية فانه قد

والا انصرفي فلو جبر الى اول ما اشار اليه في الحقيقة بقوله ان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة
 ان العدد يتكرر من الاحاد والاشدات كما تحقق والواحد يتكرر النوع فانه كما يعرف من سائر الاشياء وكل فرد من الاشياء
 كك يعبر عن نفسه فان كل فرد من افراد الواحد احدى والواحد الذي عرض له مثلا واحد وكذا الواحد الذي عرض له الواحد
 العاشر احدى وكذا اذا كان الواحد يتكرر النوع كان العدد يتكرر النوع مثلا اذا كان العشرة مركبة من الاحاد وكان كل واحد
 من الاحاد معروضا للواحد كانت تلك الاحاد التي هي العشرة معروضة لعشرة احواد فكل تلك العشرة معروضة لعشرة
 فكلون العشرة معروضة للعشرة فيقول العشرة على عشرة معروضا كما انها معروضة لعلها احواد فكلون العشرة معروضة
 وكذا الكلام في غير من الاحاد فيقول عشرة عشرة معناه عشرة احواد عشرة والاصل معناه عشرة الى عشرة فان
 لا يكون الاجماع كما ثبت في علم الخواص في ما اشار اليه بقوله وكذا عشرة عشرات فانه ان كل فرع من العشرة يعرف
 من افرادها ان يكون كل فرد من تلك الافراد معروضا لواحد من احواد ذلك العدد كالعشرة فانه يعرف من عشرات
 بان يكون كل عشرة من تلك العشرات معروضة لعدد من احواد العشرة العارضة لها فيقال العشرات عشرة عشرة
 فيكون العشرات معروضة بعشرة ويكون بلونها المائة وذلك افراد لعشرة العارضة للعشرات تكون معروضة لعشرة معروضة
 لها بان يكون كل فرد من افراد تلك العشرة معروضا لواحد من احواد العشرة فيقال عشرة عشرات بعشرة العشرات
 كنه الى ما انما به له في العروضة التي يستلزم ان يكون العشرة مثلا من الامور الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج فيقول
 عشرة عشرات معناه عشرات عشرة احواد عشرات كل واحد منها معروضة لواحد من احواد العشرة التي تلك العشرة معروضة
 قوله اذا كان كما في قوله اقول يعني على ان هذه العشرة الخواص لا على ان هذه العشرة التي كانت كون العدد يتكرر النوع
 اذ كل على سوا كان يتكرر النوع ام لا كما يصح على واحد من افراده كما يصح على كثير من غير ان كان الوجه انما ان
 كما يعرف من سائر الاشياء التي هي غير العدد من لاشي كك يعبر عن العدد والاحاد التي تتكرر فيها العدد فيثبت به كونه يتكرر النوع
 قوله اذا اخذ من صفاته اقول انت تعلم انه لا اول ولا اهلان الكلام من ان يصح على عشرة مثلا على احدى منها معروضة
 اخذ من صفاته ان يتكرر النوع عبارة ما يصدق على نفسه حين يصدق على واحد من صفاته اذ لا بد من صفاته من ان
 لعشرة مثلا مركبة من الاحاد وان كل واحد من احوادها معروضا للواحد كانت تلك الاحاد التي هي العشرة معروضة لعشرة احواد فكلون

قوله في ما يشبه كل ما يكون قد عاين في قوله لا تسألني بل اعم من حيث لا يتجاوز الذات لان كل ما يشبهه من كل ما عاين في قوله
 امر اعتباري لا ليدل على ذلك بحدوثه انما يشبهه في ذاته من حيث هو وان كل ما يشبهه من كل ما عاين في قوله لا تسألني بل اعم من حيث لا يتجاوز الذات لان كل ما يشبهه من كل ما عاين في قوله
 كما هو على تقدير عرضية الوجود في الخارجية فانه يجوز ان يكون له عرضيا كما ان له صفات اخرى فانه قد عاين في قوله لا تسألني بل اعم من حيث لا يتجاوز الذات لان كل ما يشبهه من كل ما عاين في قوله
 عاين في قوله لا تسألني بل اعم من حيث لا يتجاوز الذات لان كل ما يشبهه من كل ما عاين في قوله لا تسألني بل اعم من حيث لا يتجاوز الذات لان كل ما يشبهه من كل ما عاين في قوله
 والعرضية باعتبارها لا عابئة فيه كوجوده في ذاته فالوجود عرضي وهو عين حقيقة وجوده في ذاته فالوجود عرضي وهو عين حقيقة وجوده في ذاته فالوجود عرضي وهو عين حقيقة وجوده في ذاته
 خارج عنه وعارض له كخروج هذه الامة عن كائنها فانه قد عاين في قوله لا تسألني بل اعم من حيث لا يتجاوز الذات لان كل ما يشبهه من كل ما عاين في قوله لا تسألني بل اعم من حيث لا يتجاوز الذات لان كل ما يشبهه من كل ما عاين في قوله

[illegible]

قولهم ترتيبها يعني لما استوجب كون العلم زوالاً لتحقيق الامر الغير المتناهيية فينا ولم يترتب بطلانها في الحكمه مطلقاً
 بل ان كانت مرتبة متحققة بعضها الترتيب فبعضها القادر تصديقه لمصنفه بحج قوله وتلك الامور التي لا ثبات لترتيبها
 فلو قيل في هذا على ظاهره حتى يكون المعنى ان ثبات الترتيب بينهما من جهة نفسها كفى في اثبات ان يقال انه يجوز ان تكون
 تلك الامور اعداداً امثلاً والعدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ويلفوا في المقدمات فلا بد من تقدير الصفات وسماها اعداد
 فيصير منطوق كلامه اثبات الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدادها المتأخرة عن مرتبتها ثم ابطال تلك الادلة ولا والله
 والامور بانها بالعرض لا بالضرورة انما هو كقولهم في الترتيب انما هو كقولهم في الترتيب انما هو كقولهم في الترتيب انما هو كقولهم في الترتيب
 لا تباين في نفسه شيء مافي غير فافهم قوله كذا يحصل انما اذا المزموم محتمل بالماضي على اللازم

قوله يعني انما لما استوجب حصوله انما المزموم الامر الغير المتناهيية على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال فيجب
 بحال مطلقاً ان كانت مرتبة اعداداً ان ثبت الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهيية بقوله وتلك الامور التي لا ثبات لترتيبها
 بينها كما هو ظاهر على ما يكون في تقدير عدم العلم الاقل مستلزم للعدد الاكثر فلو قيل في هذا التقدير قوله الاكثر مستلزم
 للعدد الاقل في نفسه كقولهم عدم العلم الاقل مستلزم للعدد الاكثر فلو قيل في هذا التقدير قوله الاكثر مستلزم
 لتلك الامور المتأخرة عن مرتبتها وانما ثبت الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدادها المتأخرة عن مرتبتها ثم ابطال تلك الادلة ولا والله
 على تقدير كون العلم زوالاً في نفسه فلو قيل في هذا التقدير قوله الاكثر مستلزم للعدد الاقل في نفسه فلو قيل في هذا التقدير قوله الاكثر مستلزم
 في نفس الزوال في غير ما اشنع من التباين في نفس الزوال فلو قيل في هذا التقدير قوله الاكثر مستلزم للعدد الاقل في نفسه فلو قيل في هذا التقدير قوله الاكثر مستلزم
 اثبات الترتيب بين تلك الامور وجوداً وعدماً كما ميل عليه قوله العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل في نفسه فلو قيل في هذا التقدير قوله الاكثر مستلزم
 قال الشيخ انما عليك ان تقول من مقتضى قدس سر ان الترتيب بهذا الوجه حار كان لزومها اطلاقها اثباتاً في جميع
 التي تترجم بوجود السلسلة الغير المتناهيية وهذا لان اجاد السلسلة اذا وجدته حدث مجموع متساويها والواجب منها الا وهو كذا فافهم
 المجموعات جوده بوجود جميع اجزائها غير متناهيية لانه لا يوجد نقصان احد من المجموع ونقصان الواحد لا يصل الى حد لا يمكن
 نقصان الواحد والايه المتناهي فلا ينتهي اعتبار المجموعات الى حد فيلزم عدم تنامي المجموعات في غاية الاحوال والواجب ان لا يكون
 مجموع مفرغ من حدود الاحوال ليست تلك بعد تزايدها فيقول احد متناهي هذه المجموعات مع قطع النظر عن كونها نظيرين باطل لان
 المجموع المركب من الاجزاء مجموع ليس مجموع فوجه ازيد منه وكذا المجموع من جديتين مجموع كسرتين فيلزم وجود مجموع
 الذي المتناهيية بين جديتين يلزم خصاها بين جديتين هذا الكلامه واقول ان خصاها لمجموعات الغير المتناهيية بين جديتين هذا
 الوجه انما يتم لو حصل المجموع المركب من جديتين بان ينسب احاطا الواحد اليها وهو خلاف المفروض انما المفروض ان اسقاط
 لا ينسب الى احد لانه واحد واما حصوله من جديتين كيعتد بالثبوت فلا يستلزم التباين في سلم حتى يلزم الاختصاص بين الجاهل
 قال الشيخ الاول ان العدد لا يتم قال الشيخ في الالباب انشاء ليس يجب ان يقال ان الشر ليس هو الاشارة و...

قوله في الحقيقة قد استدلنا عليه بان الخ وبان يمكن تصور الشئ مع انفسه من الاعداد التي تتماثل قولهم فيها فيلزم التبع بلا مرجح
اي في حكم العقل كالمساثل في نفسه لا من جهة وجوده بل من جهة العقل لا يعقل ان يتبعها في حصول التبع بها فلا بد من مرجح احد الشئتين
عنده فلا بد ان تقوم حقيقة شئ باحد وجهين لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان العقل لا يتكلم في الذات اياتها لان المرجح انما لابد منه
لحكم العقل فتقوم به من غير لا تقوم به الواقع ورواها في الوعد ايضا فيستلزم تلك الاعداد وانما تتماثل لا يوجب الادوية
والثمة والاربعة ونحوها واحدا او اثنتا عشرة لا محذور ولا يلزم من التعريف ههنا ان يكون الحقيقة واحدة صدي مختلفة
او يحصل الجمع انها من احدى عشرة لكن لما كان في جميع الاعداد صعبا على التمييز يصار الى محمولاتها لا الى الرسوم كما ذكره كذا قيل
قال الشيخ في الحقيقة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان شئنا ان نعلم ان امر واحد يمكن ان يكون اشارة الى اثنين احدهما ان حصول التبع
من الاعداد ليس شرطية بينهما او لا عددين ثم غيرهما شئنا ولا يفرق تقيسهما الى الوحدات بوسطا تقيسهما الى العددين فيقسم
كل منهما الى الوحدات التي لا يتجزأ وتكمل الاعداد فقه وثانيهما ان الاعداد التي يتاثل منها العدد كلها في ترتيب ووهو ليس بعضها تقدم
على بعض ولا تاخر عنه وادخلت ان يكون الاعداد من اجتماع واحد بعدد واحد فيجب ان ينقص من الترتيب شيئا في المذكور ولو لا قصور
البناء عن ذكر امر واحد لكان على التعبير عنها ان لا يذكر على انها كذا قال في العدد الشيرازي في حواشي الالهيات
قوله وبما يمكن تصور شئ واحد في امر قبل التوضيح في مثال خبري يحصل الاستدلال ان تصور كل شئ مع انفسه عاملا من
الاعداد يمكن ان لا يشترط مثلا ان تصور حداتها من غير شئ اخر صيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة فلا يمكن
تصوير الاعداد اعلا في حقيقةها واورد عليه لا يابطل على هذا استدلال العدد والاكثرة للعدد والاقول يستلزم عدم الاقل لعدم
الاكثرة فيبطل اصل الدليل فحين بان العدد والاكثرة يستلزم صحة انزعاع العدد والاقول عدم صحة انزعاع الاقل مستلزم عدم
صحة انزعاع الاكثرة وهذا التقدير المطلوب بان عدم الاقل لما كان عبارة عن عدم صحة انزعاع العدد وجوده في عين
زوال الامر من شأنا عند حصول الاعداد كين غير الالثنان بمعنى انه لا يكون صحة انزعاع شئ فلم يصح الانزعاع فيبقى الشئ في حقيقة
التي كانت صحة انزعاع الاثنين المخصوص من لوازمه وبهذا فيحصل المطلوب ثانيا بانه انما يتم لو كان ذلك المقصور
تصورا بالكنه وهذا ممنوع الا ترى اننا كثيرا ما تصور الالهيات الكريمة ونقبل عن اجزائها وقوامها وهذا لا يدل على كبرها
واقبل ان الاعداد امر انزعاعي وكنهه الانزعاعي ليس الا حاصل في الذهن ففيه ما فيه قال في الشارح في الحقيقة يلزم ان المرجح
بلا مرجح آه او روي عليه وجود الاول قال الشارح في حواشي شرح المواقف في رسالة العقود والمحقق ما فيه
العدد ان تقوم حقيقة شئ باحد وجهين لا يحتاج الى المرجح ضرورة ان العقل لا يتكلم في الذات اياتها لان المرجح انما لابد منه
بينها نسبة البنوذة وخرج علينا في رسالة العقود لتحقيق ما فيه العدد بطلان عينية الوجود للماهية كما هي فيجب
الشيء الا ترى من تبعية حيث قال بما يحصل لو كان وجوده ممكن عين ما فيه لكان محمولا عليه فلا ياتيا فيكون محمولا على
عليه مستلذا في ليس يلزم ان يكون المكسبات واجبة لذواتها ولا تكون موجودة من تلقاها

اجماع لا متناع فتأمل الجمل من الذات الانليات ولا يخفى على من فهم سليم ان هذا التصريح خفيته بعد ان لا يلزم من
 حمل وجود الممكن على ماهية ملاذاتيا ان يكون جزا لكل واجبا حتى يكون كل احد مستغنا ويلزم كون الذات الممكنة
 لذاتها ان يكون جزءا من صدق الحمل في الواقع بل يتصل بمصادقة عنه والماهية الاسكانية لما كان تقررا ولا تقررا سياتي
 اليها فين تقررا بقرينة صدق الحمل في الواقع بل يتصل بمصادقة فلا يصح والسر ان الماهية الاسكانية
 يخرج تقررا ولا تقررا من خارج فتدبر الوجود التي في مرتبة الذات مفردة بشرط الوصف لما كان التقرر غير ضروري لنظر
 ذات الممكن فكيف يكون الوجود ضروريا لها بمعنى الوجوب الذاتي وقد مر كلام متعلق بهذا المقام بما لا مزيد عليه في ذكر
 والشرح الى ما كان في فتوى قد اجاب الشارح عن في الايراد في حاشية شرح المواظف بان المراد باولية تركيب المعدود من
 بعض الاعداد دون البعض واولية عند التعلق بل بوزن التصريح بالمرجع والاختلاف عن الذات في لزومها كذا في الاشارة الى
 بقوله اي في حكم العقل لا يخفى انه غاية ما ثبت منه بطلان تركب البتة مشكلا لاعداد التختانية في حكم العقل لا في الواقع والعلل
 هو في الاذاك والتفصيل ان تركب شي عن شي في حكم العقل لا يتلزم رجحان قومه في الواقع اذ كما ان سنا وتقررا
 مشكلا بثنائية دون اربعة مائتين حكم مع إمكان تيسر في نظر العقل كك سنا والى الوحدات منها حكم معضم الاعداد
 حكم العقل لا معنى له كان الغير مرجح اسكان الغير الحكم بما لا في عبارته وتقريرا بان الاعداد ليس في الوحدات فان
 تقرره منها ليس من تقديره من الاعداد فليزم التصريح بالمرجع واجاب عنه العلامة الشنقي في شرح التوجيه بان
 التقويم بالوحدات مرجح باعتبار انه لازم على كل تقدير قال المحقق القدوسي في الحاشية القديمة تمتة فلا يمكن توهم التكميم
 بملاك الاعداد فانها يمكن فهم الحكم كما فلا يكون اتيان مرجح الى الوجه الثاني الى الوجه الذي منه الحاشية في مقابل بقوله وانه
 تقصير العشرة ثم قال وان لم يتم بذلك قرر على ان الاعداد مرجح الوحدات في كونها جزا بمعنى انها اولى
 بالجزئية وان جزئية غير مرجح لم يتم لان رجحان صدق المضموم على بعض الاعداد لا يفي بمصادقة على غيره كما في صورة التشكيك
 وحصوله لو كان محصل الكلام ان الوحدات لما كانت لازمة على كل حال معنى انه على تقدير التركيب من الاعداد
 يكون التركيب منها لانها جزئية والعدد جزا جزئية فيكون هي اولى بالجزئية من الاعداد لغيره وعليه ان اولية صدق
 الجزئية عليها لا يتلزم من الجزئية عن غير اذ المقول بالشكك يصدق على المرجح والمرجع معا واذا كان صدق الجزئية على
 والوحدات معا وان كان احدهما اولى بذلك يصدق من الآخر فلا يمكن مجر ذلك الحكم بان الجزئية في الواقع هو الثاني دون
 الاول اعلم انه قد ثبت بعض الكايرة بمرح ان تمام الدليل مقدماته الاولى ان احتمالات الماهيات اما باحتمالات ذاتيات
 كالتساوية ان تحول الاجزاء المختلفة ذاتا تارة فذلك في الماهية الواحدة تحيل قطعا التاثير ان تحول الوحدات
 مع بقاء واحدة كافية في تحصيل العدد ولا حاجة الى تحصيل سائر وحدات الاعداد التختانية فتقصو العشرة بدون حصة
 ميات الاثنين ثم تحصيل بدون الوحدات غير مقول في الرابعة ان بسبب الذات الى الذات ليس في العشرى الى اخره في الاثر

[illegible]

والعاني البسيطة المترتبة ليس لها وجود سوى مقتضى القياس على حقيقة تركه الوجود وسائر الأمور العامة
وان لم يكن مندرجة تحت كونها حقيقة وما توجب التسامح من كونها بارج المعنى تحت مقولة من القولات وما على هذا
في حاشي شرح المتأخر ان الوجود يخرج من فلكا حقيقي من حافته اذ لا يشي قيام الأمور العامة بالمقولات قبل ما انترجما
ممكن اعراضا بل ان يثبت ان قيل ان اقيام الماخوف في تعريفها من كونها على وجه الاعتناء لم يقابل في معنى مقولة
المضاد سائر المقولات النسبية والكيفية المترتبة والكم المتصل عن العرض الذي باسرها مترتبة فالحق ان الأمور
كالوحد والوجود ونظائرها وان كانت اعراضا لكنها ليست من غير حقيقة من المقولات وهذا لا يضر بحصر في المقولات
قال الشيخ في ما يطغى من الشفاء المفضل ان كل شيء محصور في هذه المقولات انما قلنا المقولات عشرة
فلا يعادله وجوده كسبب من لا متدرج تحت سبب فتركب لذلك مثلا وجوده لو قال قائل ان البلاد عشرة وقديم
بدا لا يتبدل ان لا يصير قديم خارج البلاد قادم في حصر البلاد في العشرة ولولا غرابة المقام لا طعننا الكلام في هذا المرام
قوله كما ستم آحصل النظم اقامته الاستدلال على ان العدد يجب ان يكون له جزء متوحد ان الوحدة اما ليست من
اصلا ومن مقولة الكيف على التقديرين الاول الحاصل منها وما يصدق عليه الوحدة اذ لكل كمال يصح على وجه
من افراده كالمصدق على الكثير منها ايتم فلا يكون العدد من مقولة الكم هلا ضروره ان ليس من مقولة كيف يحصل من
عدتها حاد فقط الحقيقة الاحدية المتصلة المترتبة تحت مقولة الكم وكذا كيف يحصل ما ينسج تحت مقولة كيف
الحقيقة الكلية فلا بد من قول الويأة الصورية واورده عليه بوجه منها ما سيذكره كشيء منهما انما لا ينظم ان الكل
كما يصدق على واحد من افراده كالمصدق على الكثير منها فان كل جزء يصدق عليه جزء لا يصدق على جميع الأجزاء
وليس شواذا يقول الواحد الحقيقي بمعنى ما لا تعد فيه كسبب جزاء والعصاف فان الكثير من افراده كيف يصدق عليه واحد
بذلك الاعتبار المعنى وفيه ان معنى قولهم الكل كما يصدق على واحد من افراده كالمصدق على الكثير منها انه يصح
على الواحد يصدق واحد وعلى الكثير يصدق كثيرة فالحاصل انهم والبقر مثلا حيوانات لانها حيوان واحد وقد صرح به
المحقق المدوني في محاسن القديسة على شرح التجربة اذ التمس هذا فنقول ان اراد المبرر بقوله ولا يصدق على جميع الأجزاء
لان لا يصدق جزو زيد على جميع الأجزاء بمعنى الكثير المحصنة فهو حكم كاذب هذه الكثيره مع صدق جزو زيد كالمصدق
كثيره معاملة انها اجزاء كثيرة لزيد وهذا الحق يصح صدق جزو زيد على جميع الأجزاء وان اراد انه لا يصدق

وايجاب منع استحالة صدق المتبانيين على شئ واحد بعد صدق كثير وصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد وكذلك
 قوله ولا يصح ان يجرى الخ وهو لا يجرى الا في التحقيق وتبين الاستحالة عليه بما تصور حقيقة العدد مع انقضاء عين الخ والصور
 وشان الذي ارفع منه قوله ان العدد حقيقة له حقيقة لزمه التوجه بلا حرج اذ لا يتصور ان يكون المتبني عنه من نوع او شئ ثلثه
 ليستحس مغايرة مع اربعة واثنين خمسة وواحدة وليس الباقى قوله من حيث انها مغايرة الخ حقيقة تعبيرية متغيرة في الزمان
 على الوجهين من مجموع المغايرة لا يجرى انما يجرى في كلامه في كلامه ليس الا في الكثير لا في الجميع اغايرة متساوية على تقدير دخول
 الخ والصور الا في كل واحد على حال لان الخ والصور لا يكونان كما لا يتصل في اخطا البطلان او من فصل مجموع العدد فلا
 من جزئى ولا يكونان على ما منفصل لا يفرق ولا فلا بد من حياة اخرى وبهذا فيلزم ان يكون الخ حقيقة متغيرة على كل واحد
 الاحتمال كغيره كما ان كل ما يصدق عليه من غير واحد ذلك يصدق الكثير منها ايضا فيصدق الجميع ان كانت الشئ لها
 كمال الوحدة فيكونه كلف يحصل من مجموع اوصافه ليست ينفرد به تحت شئ من الخ لا في الحقيقة ولا في الوجود
 المادى منها الوحدة في غير ما يجرى في الخ والصور الذي يجرى في الخ والصور لا يجرى في الخ والصور لا يجرى في الخ والصور
 المادة الماخوذة لا يجرى في شئ من مجموعها فيكون الماخوذة في شئ من مجموعها فيكون الماخوذة في شئ من مجموعها فيكون الماخوذة في شئ من مجموعها
 متغيرة فيكون متغيرا في شئ من مجموعها فيكون الماخوذة في شئ من مجموعها فيكون الماخوذة في شئ من مجموعها فيكون الماخوذة في شئ من مجموعها
 من مجموعها فيكون متغيرا في شئ من مجموعها فيكون الماخوذة في شئ من مجموعها فيكون الماخوذة في شئ من مجموعها فيكون الماخوذة في شئ من مجموعها
 ومنفصلا عن مجموعها فيكون متغيرا في شئ من مجموعها فيكون الماخوذة في شئ من مجموعها فيكون الماخوذة في شئ من مجموعها فيكون الماخوذة في شئ من مجموعها
 قوله وايجاب اذ ما سلم انما لا يسلم ان الذي يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد لم لا يجوز ان يصدق
 على شئ واحد بالعدد والوحدة باعتبارين او صدق الكل على الكثير عبارة عن اصدق كثير ولا من صدق واحد
 فالوحدة على تقدير كون العدد عبارة عن مجموع الوحدات تصدق عليه باصدق كثير ولا في غير وفيه تامل
 قوله وتبين الاستحالة عليه آه فيه ما مر فتدكر قوله او ثلثه وثلثه لا يخفى انه على هذا لا يكون واجب له
 افعاما شاملة اذ الوحدات المتغيرة في حقيقة كل مرتبة ليست مغايرة للوحدات المستمرة
 في حقيقة مرتبة اخرى الا ان يقال الاستحالة في كون تكر حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة فاهم
 قوله حقيقة تعبيرية تام فيه دفع لما قيل ان حيشية العروص ان قلت فيه لزوم اعتبار الخ والصور في فيه
 وان خرجت يكون في الوحدات الحقيقة حقيقة العدد والوحدان ان هذه حقيقة تعبيرية داغلة في التعبير والمعنون
 وهذا لا يوجب التفاضل الا انما قال البعض الاستحالة في روح العدد ليس مراد الشارع ان حيشية عروص
 البياة داغلة في العدد بل ان البياة الكثير بها وحدة كثيرة والوحدات الحقيقة في البياة عروص
 تلك البياة فالعروص البياة مظهرا لما جاز ان تلك كانت الامكانات الخاطئة وليس العروص بآه وما غير ذلك

وتسبب في الاعتقالات ما قالوه في المادية الماخوفة بشرط شي لا بشرط شي من ان الشرط في وجودها انما هو في
 وجودها على تقدير عدم احتمال على ان يكون الشرط ليس حارة عن كل مدة واحدة ولا عن الوجودات الغير المعروفة
 للمادة الحارة عنها بالكثر على عبارة عن الوجودات المعروفة للمادة بوجه الاعتقاد باعتبار الوجودات في نفسها ان الوجودات اكثر
 حقيقة والوجودات المعروفة للمادة انما هي واحدة في الوجودات من حيث في نفسها غير متساوية لغيرها من حيث انها معروفة
 للمادة و اعلم ان هذا كلام من جهة الاول انه يلزم على هذا التقدير الجعولية الذاتية لان الوجودات المعروفة ليست معروفة
 او من قولك كيف على التقدير ليس بكم التبعة فليست معروفة لكم فاما كما انتم افترضتم لها الوجودات الاجتماعية
 تكون عند اولها تحت مقولة لكم فكيف لكم فاما كما انتم افترضتم لها الوجودات الاجتماعية فاجاب عن بعض
 المحققين من حيث بان الوجودات كثيرة لكم فكيف حقيقة واحدة متغيرة للأحاد ووجد عرض للمادة قد تقر حقيقة واحدة
 واحدة ولا تقول ان الحقيقة العينية لم تكن قبل عرض للمادة حقيقة واحدة ثم صارت بحسب للمادة حقيقة واحدة
 حتى يلزم الجعولية الذاتية واورد على هذا الجواب ولا بان الوجودات قبل عرض للمادة لا يخلو اما ان يكون حقيقة
 واحدة او لا على الاول الاحاجة الى عرض للمادة وعلى الثاني صارت الوجودات عدداً من مقولة لكم سبب الامر ان
 يلزم الجعولية الذاتية وثانياً بانها كانت الوجودات مع اجزاء العدد والمادية لا تبقى متقطعة بحصول بعد تحقق
 جميع اجزائها فيجب ان يتحقق العدد عند تحقق الوجودات مع انها لا تحقق بالمعرض للمادة اذ في قولك حصل كلامكم
 المحقق مع ان اتيات العدد الوجودات من حيث انها معروفة للمادة الاجتماعية ففقد تحقق للمادة الاجتماعية بعد تحقق
 لوجودات من حيث كونها معروفة للمادة عدداً كما يقال قطعاً من حيث عرض للمادة سرية فلا يثبت اتيات العدد
 على الوجودات لا يلزم الجعولية الذاتية غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوجودات المعروفة للمادة وبهذا يلزم ان كل
 واحدة واحدة وكذا الوجودات بالمعرض للمادة وان لم تكن كما لكن مجموع الوجودات المعروفة للمادة الاجتماعية
 كما بل كم ضرورة انه قابل للمساواة والمغايرة لذاته فهو متحقق تحت الكم بالذات وكذا الحال اذا لم تكن الوحدة وانما تحت
 مقولة اذ في ذاتية شيء لا يجب ان يكون شيء لمبدأ من جنس شيء لبدء ولان المبدأ من جنس شيء لمبدأ من جنس شيء
 في قاطعها بالشيء الثاني ما قال بعض المحققين قدس سره انه لو كانت الوجودات مع حقيقة العدد وثنى ان الوجودات
 فقد تم تحقيقها بالاجزاء المادية فقط ففقدت حدة بالوجودات واذا كان لكم جنساً فله فصل ايضاً فقد تم بحسب الفصل في
 هذا الحد الاخير ذلك المبدأ بالذات فله حدة وان تاملان بل حقيقان اما ما خذونه فان كان الماخوذ من الاجزاء المادية
 الجنس منه ولا يفرق آخره منه الفصل فان قد تم الحد من الجنس مع حدة الفصل خارجاً جازاً ان كان الماخوذ
 منها الفصل منع انه لا يفرق الفصل من الجنس والمادة صارت الفصل حدة حدة و الجنس خارجاً اذا لا يفرق آخره منه
 وان كانا مأخوذين من الوجودات فما متحدة مع الوجودات باحقيقة فها متحدة باحقيقة فلم يمتد الجنس الفصل فضلاً

فان قيل ليس محتمل ان يكون مجموع الوجودات في الاشياء العقلية والاشياء الحسية فيكون
 المادى لو لم يكن في الجزاء الحسى قال انما يستلزم من النظر في النظر العقلي فيكم بان الاشكال غير ساكن على تقدير وجود
 الجزاء الحسى في الجزاء العقلية لان الوجودات غير متماثلة لانها ليست في معنى واحدة كالحس من الجزاء المادى اذ اذا اخذنا لاجز
 كان نفس من الجزاء الحسى والمادة حقيقة واحدة وانما التمايز بينهما بالاعتبار فلو كان الحس في ذاته الوجودات فالوجودات
 من حيث هي لا يخرج عن حقيقة تباين الوجودات مع الوجودات في الوجودات من حيث هي ليست كما فان كان الحكم مخالف للوجودات
 فالحكم مع النفس سواء كان في الجزاء الحسى او في الوجودات فيكونها الوجودات الحسية فيكونها الوجودات العقلية
 فيختلفان في الذات بل في حقيقة تباين نحن نقول الجواب عن هذا الاشكال التعيني هو تقدير متين للمادى ان التباين
 من الوجودات العقلية والوجودات الحسية في حقيقة تباينها في نفسها وفيها في الوجودات العقلية والوجودات الحسية في حقيقة تباينها
 وانما الخطا في التباين عليه فيسبب من التوسع في الاتحاد بين النوعين في وجودها وكونها في الوجودات الحسية فيكونها الوجودات العقلية
 لا المحسوسة فلا يقوم بها النوع حقيقة بل بما مفقودان فيتمهما العقل عن فعل المادى في الحقيقة وكونها لا يبعد عنها الا فيكون
 من الملاحظة في الوجودات العقلية والوجودات الحسية ان الوجودات العقلية لا تقبل في الوجودات الحسية فيكونها الوجودات العقلية
 اعترفت لان الوجودات العقلية لا تقبل في الوجودات الحسية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية
 والوجودات الحسية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية
 بحيث اذا رخصت باعتبار اتحاد جعلها وتقرر وجودها في نفس الامر واذا رخصت باعتبار آخر فيغير
 فيما يتغير في الاعتبار الاول نعم لا غير ان يتألف حقيقة واحدة حقيقة تخويف من التباين من التباين
 المحسوسة والوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية
 حين تقرر في نفس حقيقة تباينها فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية
 فان قلت هذا يستلزم ان يكون شيء واحد بعد ان قلت ان اريد ان يستلزم ان يكون شيء واحد بعد ان قلت ان اريد ان يستلزم ان يكون شيء واحد
 فلا يتبين احد ما هو موافق في الوجودات العقلية والوجودات الحسية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية
 انما يستلزم ان يكون شيء واحد اتان فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية
 نعم ان الذات التي تألف من الوجودات العقلية والوجودات الحسية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية
 ونفس الاخرى من الوجودات العقلية والوجودات الحسية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية
 انما هو كالتباين في الحقيقة العقلية والوجودات الحسية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية
 ما هو كالتباين في الحقيقة العقلية والوجودات الحسية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية
 غير حقيقة من حيث هو فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية فيكونها الوجودات العقلية

والتي لو كان فيها فصل كان حقيقة ما بسببته فثبت ما اقروا ومنه ان الفصل لبا لئلا ذهبت مع انها حادثة
من جنس اعم من فصل فثبت ان الفصل حقيقة لا محالة فيقول المانع كونه مخالفا لما جمع عليه الفصل
لأنه لا ينفك اذا كانت احدى اقسامه ان يكون جوهرا حقيقة عليه ما ذاك ان يكون عرضا وهو من جنس الجواهر
التي حقيقة محصلة لشيء ما لئلا يفقد من الوحدة لفظا ومنها مع الولاية استوية والى الفاعل حقيقة من جنس
وليس من الفصل ما عرفت من الوحدات فقط او منها من الولاية المستوية حتى يقال ان غير ذلك لا يتركب
لا يستلزم ان يكون لشيء واحد من الوحدات حقيقة في نفس واحد من الوحدات فقط او منها من الولاية المستوية
من الفصل فصل حقيقة واحدة كما ثبت من الوحدات فقط او منها من الولاية المستوية ثم ان حقيقة نفسها اذا
تقررت عددا في الحكم ولما يحصله وطال ان لم يتركب من جنس غير ان يكون واحدة ان كان هو من جنس
الاشياء الشائعة قد مر في حاشي شمس الاقضية ان على هذه طبيعة النوع وهي متكررة وتقتضي جوهرا من العدم لان التكرار
من الفصل من جنس فلا يبيح كونه حقيقة محصلة لشيء واحد لان التكرار ليس من جنس الولاية المستوية لان التكرار
والتكرار في اكثر انما يكون بغير عرض العدم فثبت على حقيقة حقيقة اجزاء حقيقة حقيقة الولاية المستوية
عرض الولاية المستوية اعلم ان الاشياء انما يكون على اربعة اقسام هي طبيعة النوع صفة عرضية قيام عرضية
واحدة ذلك الوجود عرضي فانه عبارة عن الحكم الفصل من الولاية المستوية فانه لا يمكن ان يكون عرضا طبيعة الولاية
فلا ينفك ذلك الذي واحد ولا يخفى ان ذلك ينفك جدا اما بالاول فلا ان الولاية المستوية لا يمكن ان يكون عرضا
فصلية حقيقة يكون عرضا طبيعة النوع بل من جنس العرضين من جنس العرضين واما ثانيا فلا ان الولاية المستوية
او لا يكون عرضا فانه لا يمكن ان يكون عرضا طبيعة النوع بل من جنس العرضين من جنس العرضين واما ثانيا فلا ان الولاية المستوية
اذا لم تكن عرضا فثبت ان الولاية المستوية لا يمكن ان يكون عرضا طبيعة النوع بل من جنس العرضين من جنس العرضين
فيكون على ما عرفت من ان الفصل حقيقة لا محالة فيقول المانع كونه مخالفا لما جمع عليه الفصل
لا يكون كل واحد من الاشياء موضوعا على سبيل الفصل حتى يكون عرضا حقيقة حقيقة الولاية المستوية
اشياء من جنس حقيقة ان يكون الوجود هو المجموع جازم الولاية المستوية لا يمكن ان يكون عرضا طبيعة الولاية
في طبيعة الولاية المستوية لا يمكن ان يكون عرضا حقيقة حقيقة الولاية المستوية لا يمكن ان يكون عرضا طبيعة الولاية
انما ينبغي ان يكون عرضا حقيقة حقيقة الولاية المستوية لا يمكن ان يكون عرضا طبيعة الولاية المستوية
والجواب انه في الحقيقة بطلان لا يقوم بكلا المضامين بان يكون كل واحد واحد منها موضوعا على
موضوعا الا المضامين معا واما قال المانع في حاشي شمس الاقضية ان على هذه طبيعة النوع وهي متكررة وتقتضي جوهرا من العدم لان التكرار
الوجود حقيقة غير محصلة للاشياء فانه لا يمكن ان يكون عرضا حقيقة حقيقة الولاية المستوية لا يمكن ان يكون عرضا طبيعة الولاية المستوية

والاثر من المفروض والاقرار بما دام عنه العلم فانهم قوله حقيقة محصلة اي مرتبة عليا هي سوى مجزئة اما اذا
 لكونه من متوزع الكرم وغير قوله ودخلوا في العدا ثم انما يحتاج الى هذه الحقيقة ليعلم انه لا شيء قبل قوله محض الاعداد
 على الاعداد من حيث انها متوزعة للمياه الوحدانية فلما اتينا الشئ على قولنا والجمع محض الاعداد لا شيء الا في قوله فيجب
 الاعداد انهم فان الاستلزام مخالفة لما يشهد به الوجدان فقلنا عن الحقيقة فانهم قوله ملزم ودخلوا في تحت انك في تجزئة
 فيه متروا حدة فلزم الاستغناء عما لا يجوز عنه قوله من الاعداد الحقيقة اي من اخذ حدة مع وحدة اخرى من الاعداد
 من حيث انها متوزعة للمياه الاجتماعية قوله اخرا لضرورة ودخل وحدة مع حدة اخرى لا شيء كمال الحقيقة في الحقيقة
 فمنزل تشاركه غيرهما مع تلك الحقيقة لكل الال في حدة لا تتوجب كمال الحقيقة من الاعداد الغير المتناهية انا الوحدة مع وحدة
 بدون تلك الحقيقة المتناهية تلك الوحدة مع حدة اخرى كذا كان المقبر في الحقيقة مطلق الوحدة فانهم قوله في الحقيقة
 والقول بجزئية مجموع ومن مجموع او مجموعات من مجموعات صحيح بلا حجة

قوله والاثر انه قال اي حقيقة علمات المفروض عليه اعتباره في المنزلة الا اقراره ان يكون مجزئة العدا التي هي
 قوله في الحقيقة اي لقوله انما والاعتراف انما لقوله في الحقيقة محض الاعداد كما لا يخفى فالتفصيل للمحقق الذي في شئ
 نفس ان المراد بقوله محض الاعداد الحقيقة لانه متوزع هناك بانه على قدره في الحقيقة ليس في كل نوع من الاعداد
 متين عن سائر المراتب خصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لوادها وزعم ان هذا من حيث ان كماله منفصل والاشياء كان
 هذا من حيث ان كماله منفصل انما هي لكونها في الاعداد متعلقة بالمهية او يخرج ان كماله من حيث من الاعداد نوع من الاعداد
 ومن عدة اخرى في آخر منها واما على تقدير كون الاعداد متحدة بالمهية فيلزم سلافا في اجزاء الشئ الواجب
 اختلاف بعض الاعداد ما وانزل بين كماله منفصل من كماله منفصل في ذلك حكم كذا انا وما بعض الاعداد بقدره
 ما في قوله ان كل نوع من الاعداد في نظرنا هو في حقيقة ان كل واحد من سائر الاعداد هو مجزئة كماله في الاعداد
 غير مسلم وامتيان عن سائر الاعداد في حقيقة المادة في حقيقة المادة في حقيقة المادة في حقيقة المادة في حقيقة المادة
 على تقديره من هي الصورة النوعية فاشكل له بدوي الصورة النوعية ويرى العجائب قال الفاضل الملا هو في
 لو كان كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متساويا في حقيقة النوعية المادة فكيف يجوز ان يكون جزءا من نوع آخر فان النوع
 الحقيقي لا يكون جزءا من نوع حقيقي آخر فذلك لان النوع الحقيقي قد يكون جزءا خارجيا من نوع آخر وهذا ظاهر جدا
 قوله كماله في الحقيقة اي حدة انما تعلم ان المجموعات التي سوى المجموعات الثلاثة ايا حدة من الاعداد الثلاثة هي حقيقة
 لانها انما تحصل بتكرار الاجزاء وكل تكرار اجزاء هو اقراره اعتباري لان اجزاء التكرار كماله جزء من نفسه كماله جزء من نفسه
 موجودا في الحقيقة كماله التكرار متبعا عليه بمرتبة وبمرتبة فيلزم ان يكون موجودا بوجودين فعلى تقديره
 وجعل الاعداد في الحقيقة لا على غاية الزعم كماله التكرار من الاعداد الغير المتناهية وجعلها كماله في حقيقة

قال الشارح وهذا المجموع يتوقف عليه ان يعلم ان المحقق المدعى في روح قد بين خبرية المجموع انما تقتضي مجموع الزائد
الاول ان العدد انما يقتضي خبر العدد الزائد على تقدير عدم شيئا على الخبر لا يقتضي خبر دخول الوحدة بعينه في حال الوجود
وقد عرفت انية غير الشاكي ان العدد وان لم يكن خبر العدد لكن خبر عرض العدد جزو من عرض العدد فانما علم
بماهية ان زيد او غير زيد وعرفه وخاله فان زيدا او غير اى عرض الحياة الاجتماعية مغاير لزيد وعرفه وخاله
اى عرض الحياة الاجتماعية وليس العرض الاول خارجا عن العرض الثاني ولا مينا فيكون خبرا منه فعلم
ان المقدد الاقل خبر من المقدد الاكثر واذا قد ثبت الترتيب بين المجموعات ثبت التناهي بين هذه المجموعات
بالطبيق بين السلسلة المبتدأة من المجموع الاكثر والمبتدأة من المجموع الاقل منه بواحد ولما ثبت التناهي بين
هذه المجموعات فزم التناهي بين احاد السلسلة او عدم تناهي الاحاد يستلزم عدم تناهي المجموعات فتقارر الاثر يستلزم
تقارر الملتزم وعليه يتألف سادة الدهر روح بان الدليل الثاني خبرية العدد وان كانت خبرية المجموع للمجموع لا يقتضي
فان المجموع المأخوذ من عشر موجود او موجودا ما سأل من جميع المجموعات فيلزم لتعدد وتنوع الاشياء عما هو في الوجود
بمعناها فيلزم التفرع من مجموع العلم ان يقال ان الدليل غير تام عند المحقق المدعى وقوله فانما علم بماهية في خبرية
ولا يتبين في خبرية كل واحد احد لا يستلزم خبرية المجموع وقوله فان مجموع زيد وعرفه وخاله فلا يقتضي سخافة فان عدم خروج
هذا المجموع عن المجموع الثاني غير ظاهر بل هو خارج كما هو الظاهر بل الظاهر ان العدد والعدد واحدان بالذات متغايران
بالاعتبار فان العشرة محمول بالمرحلة على الاناس ليست لوجدهات نحو قوله بالمرحلة على تلك الاناس فمما باعتبار زودهم
اناس باعتبار انهم عرض لهم كقوة عشرة عدد مقدم ترك العدد يستلزم عدم ترك العدد وفيه وانهما واحدا في جريان
البرهان غير موقوف على اثبات خبرية او الترتيب مطلقا كما في جريان البرهان لا يربط بالمجموعات اذ لم يزلوا
كما بينه الشارح في جريان البرهان قال الشارح في الحاشية وذلك لان المجموع كذا الظاهر ان يقال المجموع المركب لا يكون
مغايرا للاكاف والابعد عرض الوحدة لها فالجميع عبارة عن الاجزاء من حيث كونها معروفة للحياة فيجوز ان لا يكون
الجميع انما يقتضي خبر المجموع الزائد وان كان اتحاد اجزاء قال الشارح في الحاشية لما تقرر في موضعه ان علم
انه وان اشهر من الشاكي ان خبرية وكلية من الاعراض لا يثبت لكم كنه غلط فاحش لما هو الاطلاق العدد امر متراعى
ولما امر المتراعى لا يوجد وليس قطع النظر عن اعتبار الكنهين لما لا يوجد المنشأ فلا يكون مناطا لتعدد احتوائين بل
الاحتوائين متعدية بينهما واذ تعددت الحقائق بانضمامها متراعى عقل من كل حقيقة معنى الوحدة فانتج من عدتها
مجموع مركب حتى عدوا ولو لم يكن الكلية والخبرية من الاعراض لا يثبت لكم فانما يعلم في الحكم المتصل من
واما ما نيا فلان العدد عرض فلان بيان تاخر عن وجود العرض فلو كان عرض العدد منشأ لكثر الحقائق وتعددها
الزم ان يكون الحقائق كلها في مرتبة ذاتها متحدة فيلزم كون القولات حقيقة واحدة في حاد ذاتها بلذا فانما يقتضي خبرية

قوله في الحاشية وبغيرها اليبس ان لا يكون له حقيقة محض لو كان حقيقة محض لو كان له واقع بلا حيز
قوله محض مجزئها اي مجموع آحادها فثبت على الاطلاق ان شيئا منها موصوفته لليبس والواقع لا يفرق عما اذا وصفه
اللبس فاما غير ذلك في نفس الامر لا يكون له حقيقة محض بل هو مركب من التعليل فتخرج عنها ذب اليبس والا فلا يكون له حقيقة
الكثره فثبت موصوفته استلزام تعدد الموصوفين وتعدد الحاشيات في بعض تعليقاته فانهم

قوله لو كان له واقع بلا حيز ان لا يكون له حقيقة محض لو كان له واقع بلا حيز
عبارة عن فعل كل وحدة ولا يلزم منه دخول الوحدات الكثيرة وقد عرفت ما فيه فتذكر قال الشارح
عدم العلة البعيدة بل اعلم ان لا يكون له حقيقة محض بل هو مركب من التعليل فثبت موصوفته استلزام تعدد الموصوفين
احدا بالامكان علة مائة لعدم وجوده الفاعل عدم الغاية وعدم الشرط كل واحد منها علة مائة لعدم
المعلول لما ورد عليه من ان لا يكون له حقيقة محض بل هو مركب من التعليل فثبت موصوفته استلزام تعدد الموصوفين
اشار اليه الشارح في الحاشية بقوله ولا يلزم ان اجابوا عنه بانه بان البرهان انما دل على ان الواحد شخص لا يمكن
ان يكون له علة مائة محتملة او ممكنة الاجتماع وانما العلة التامة التي تتحمل اجتماعها بالبرهان على استحالة كونها لكل واحد من
اعداد الاعداد مثلا علة مائة لعدم المركب شرطه عدمه على سائر الاعداد فانما عدمه من المركب زمان لم يعدم ذلك
ولما جازية اخرى مكانه ان كل المصروف من الشرط علة مائة لعدم المركب وانما عدمه من المركب زمان لم يعدم ذلك
لهذين العامين علة مائة لعدم المركب ان الشرط بل مجموعها علة مائة بشرط تعددها بما على عدمه بالبرهان الاخر فثبت
تامة قايما غير فيها شروط متناقضة فلا يمكن اجتماعها فظهر ان عدم المركب من غير مائة لم يكن ان يعدمه من غير مائة
جاء في اعدام سائر العلة التامة لعدم الفاعل عدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها يفتر علة مائة لعدم
بشرط المذكور لا يخفى خلافه في الجواب الاول فلا يلزم ان لا يكون له حقيقة محض بل هو مركب من التعليل فثبت موصوفته استلزام تعدد الموصوفين
علم حقيقة كل شيء منها بخصوصه فان لم يكن شيء منها علة لان العلة مائة توقف عليه الشيء وشرطه ان يكون له حقيقة محض بل هو مركب من التعليل فثبت موصوفته استلزام تعدد الموصوفين
كما لا يخفى وانما ما ينافي فلان عدمه من غير ان من المركب زمان ما وجدنا ان عدم المركب بعد مائة من بعد مائة من بعد مائة
بما جازية وعلى الثاني فانما ان يكون له عدم مستند لكل من غير ان في غير مائة من بعد مائة من بعد مائة من بعد مائة
الاعتناء فثبت ان لا يكون له حقيقة محض بل هو مركب من التعليل فثبت موصوفته استلزام تعدد الموصوفين
كون عدمه من غير مائة من الشرط وانما ما ينافي فلان عدمه من غير ان من المركب زمان ما وجدنا ان عدم المركب بعد مائة من بعد مائة من بعد مائة
بان عدم المركب مجموع المصروفين لكل واحد ما يابا بالطلب اذ عدمه من غير مائة من بعد مائة من بعد مائة من بعد مائة
شيء آخر فلا يكون له حقيقة محض بل هو مركب من التعليل فثبت موصوفته استلزام تعدد الموصوفين
مشخصا وكان مستند الى عدم احدى العلة غير عدمه مستند الى عدمه من غير مائة من بعد مائة من بعد مائة من بعد مائة

وقد لا يتصور انما يتقدم احد الاجزاء بعينه ولا بعينه قوله فعدم الشرط على ما لم يكن محرم الا انما يقع كون متعلقه ما يتوقف
 عليه المعلول في قوامه ما يتوقف عليه فعدم المعلول فعدم الشرط الذي يتوقف عليه المعلول لا في قوامه لا يكون منه
 بالطريق الاول قوله بل هو متعارف غير لازم هو عدم المعلول فعدم الشرط قوله يعني احوالها او احوالها او احوالها
 اكثر من المتعلقه وبالمركب فترية اكثر من المتعلقه فيها الرياء عرضا او دخلا قوله لا نهى جملته انم معنى بعد تبيد قدرته على
 التامة عبارة عن جملته ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يشترطها شي نقول يصح انما لو كانت المعلول الناقصة
 بمعنى المركب منها جملته ما يتوقف عليه من العلل الناقصة وبعضها منها كانت المعلول الناقصة التي اشترطها بالضرورة لكننا
 من جملته ما يتوقف عليه نحتاج معنى فغير اكثر من العلل الناقصة التي اشترطها فعدم المعلول فعدم الشرط فعدم الشرط فعدم الشرط
 كونها معلوم معنى ما يتوقف عليه شي ما يتوقف عليه المعلول فعدم الشرط فعدم الشرط فعدم الشرط فعدم الشرط
 وجود المعلول بعد ما الى امر اخر اوله والآخر ان تكون المعلول الناقصة او تكون محصورة فيها في خبر بعضها
 ان يلزم من ان العلل الناقصة بمعنى مجموع العلل الناقصة وكثيرها لو كانت هي ايضا من جملته ما يتوقف عليه لزم ان يكون
 جزءا لنفسها لكونها جملته ما يتوقف عليه منها معنى فغير لكل احد احواله ما يتوقف عليه المعلول فعدم الشرط فعدم الشرط
 الى اخره وذكره والجواب ان اكثر من العلل الناقصة فعدم الشرط فعدم الشرط فعدم الشرط فعدم الشرط
 وانما يعبرون للعلل الاخرى بشرائط وروابط وباجملته الباري تعالى مع تلك الشرائط والروابط الواحدة بالعلوم عليه
 كل من جملته المعلول الناقصة بمعنى جميع ما يتوقف عليه شي هو نفسه عز وجل مع ذلك الشرط لا باس في تحصيل المعلول فعدم الشرط
 تحصيل الشرط ولما اعرفت هذا فاعلم ان وجود المعلول لا يكون لا يتحقق علمه التامة وبهذا يظهر هذا لان المعلول كجوابه
 في تفرده ووجوهه الى فاقته الجاهل بوجوده لا يكون الا بهذه الفاقته وعدمه لا يكون الا بعدم علمه الجواب او
 ما دام علمه الجواب موجوده فلا يمكن علمه فلا فعله عدمه لئلا يعدم علمه الجواب وانما كان وجوده بوجوده العلم يكون متعلقا
 بعدم العلم قطعا وعلمه الجواب ليس وجوده لعل الناقصة فعدم العلم لكونه عدم العلم الناقصة واحاصل انما كان المعلول
 لا يوجد الا في جملته الشرائط وافتتحت الموانع وباجملته انما يتحقق علمه التامة كان تغلق المعلول لا يكون الا بارتفاع علمه
 سواء تحقق ذلك الارتفاع بارتفاعه التام او بارتفاعه في سواه وما ذكر في الجاهلية تعليله لافاضل ميزا جان ان العلم لا يتحقق
 التام بل كمن في سلب التام في نفسه ان شاء الله فبسطه ظاهرة البطلان فافتقن هذا التحقيق فانه جميع
 قوله ولا يتصور ان قيل ان السرير مثلا مركب من الخشب والهيأة الواحدة اية عارضة له خارجة عنه ولا شك ان السرير
 يعدم بتمامه الهيأة مع تحقق جميع اجزائه وفيه ان اجزاء السرير الخشب من حيث انها مشتركة للهيأة او اجزاء
 قوله في نفسها فان المحقق قد بين ان الهيأة جملته ما يتوقف عليه المعلول فعدم الشرط فعدم الشرط فعدم الشرط
 فقال في الاول ان المعلول ان كان الجواب لغيره لا يجوز ان يكون من الجاهلية فعدم الشرط فعدم الشرط فعدم الشرط

قوله فلا يكون تلك حتى يتبين بطلانها جواز البرهان المنتهية لا بطلان التسلسل قوله فان قلت المنتهية وانما
ان المقصود من اثبات الانتهاي في تلك العدوات احراز برهان للتجريب مثلاً فيها يتبين بطلانها بان يقال لو كانت سلسلة
تلك العدوات ممتدة مترتبة غير متناهية فرضنا الماسدة وهو ا في المرتبة الاولى وبعد ذلك في المرتبة الثانية وبعدها في الثالثة
والرابعة وهكذا الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى في نفس تلك السلسلة مبدءاً فثبت ان كما ان بازا ومبدء الكبري اعني ا
مبدء اصغري اعني ب كذلك بازا ونائية الكبري اعني ب نائية اصغري اعني ا الى ما لا ينتهي

[illegible]

كيف وقد قالوا ان التطبيق كما يجري في الجسم تحصل الغير المتناهي في القدرتين المبدايين في السلسلين الكبرى المستمرة
بلا من قطع متساوية كذلك تجري في اجزاء المقدارية بغيرها مع انها ذهنية غير موجودة بالفعل الا ان يكون
الجسم المتناهي المقدار القابل للانقسامات اللانهائية الذي هو بعض من الجسم للغير المتناهي المقدار كبر الجزء
الغير المتناهي بالفعل ضرورة استلزامه فعلية جميع اجزائه كل فعلية جميع اجزائه وهو باطل كونه مضيقا الى عدد متناهي
المقدار قوله لان الاجزاء المقدارية هي التي يحصل بها تقسيم الجسم كالنصف والثلث والرابع وهكذا الى ما لا يتناهى بها فيحصل
حقيقته الكلية كالمعنى والمجموعة حبيته كانت ونوعية فان الاولى في الجسم تحصل المتناهي غير متناهية بالقوة عند الحكماء
والفصل عند النظام ومتناهية بالقوة عند محمد بن عبد الكريم العشراني وفيما نحن في هذا الفصل

قوله كيف وقد قالوا انه قول انساب هذا القول ليس اقترابا ولا استروا اذ لم يقبل احد ولا جبال لهم للتقريب اذ
يؤري بان التطبيق في الاجزاء المقدارية للجسم المتناهي المقدار فلا مانع من جريانه في الاجزاء المستمرة
للجسم المتناهي المقدار اي المقدر ايته لان احب اوه الغير غير متناهية بحسب الوهم والفرق فيحصل
فيها ككلام القائلين يكون الجسم متصلا في نفسه وقابل للانقسامات الغير المتناهية بحسب الوهم والفرق قطعاً
قوله كالنصفين اقول ان تعلم النصف الثلث والرابع وغير اجزاء تحليلية للجسم غير موجودة فيه بالفعل بل ان
الموجود متدو واحد من غير ان يكون فيه كثر وتعدد ثم لفعل بمجموعة الوهم يتفرع فيه الاجزاء بغير شيء دون شيء
كما يصح لشرح في ما يشبه الغير فلا معنى لحصول تقسيم عند الاجزاء لا بد منها الا بعد التحليل والاتساع وهو كقول
بها تقسيم لمصارت تلك الاجزاء اجزاء تركيبية موجودة بالفعل فيحصل الاتصال فيلزم المفساد النظامية كما لا يخفى
قوله فان كان الجسم المتناهي المقام ان الجسم المتدو قابل للتجزى الانقسام الى الاجزاء المقدارية فلا يخفى ان يكون اجزاء
فيها بالقوة او بالفعل على تقديرين اما ان تكون متناهية وغير متناهية فوهه اربعة من حيث اول ان جميع الاجزاء
في الجسم غير متناهية وموجودة فيها القوة لوهذا منسوب الحكماء فاجسم المفرد عند تقسيم متصل كما هو عند كرس لم يفرق جزواً
لكنه قابل للقسمة الى غير النهاية لا بمعنى ان تلك القسام يمكن ان تتخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من ان تقسم
الى اجزاء لا يتبقى انقسامها الى اجزاء لا يمكن فخر انقسامها فلا يتبقى قسمة الى اجزاء لا يمكن بعده الثاني ان جميع الاجزاء
في الجسم متناهية موجودة فيه بالقوة وعلى هذا يكون الجسم متصلا ليس فيه جزء بالفعل لكنه قابل للقسمة الى اجزاء لا تحصى
وهذا منسوب محمد بن زكريا الطبيب الرازي ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل في
ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة بالفعل وهذا منسوب النظام من المقترلة الرابع ان جميع
الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيها بالفعل فاجسم مركب من اجزاء موجودة لا تتجزى غير قابلة لتعوز من انحاء
القسمة وهذا منسوب جمهور المتكلمين وبعض الاول من اليونانيين في هذا كلام طويل ليس هذا مشبه بـ

المثبت له الاستلزام بالقياس له ثبوته كما في ثبوت الوجود للماهية فربما يكون على الفرعية والشرعية
الى ثبوت المثبت له ثبوته كليهما كما في العوارض للائحة غير الوجود وغير لوازم للماهية اى حيث يرجع الثبوت الى
لحدوث شيى خارج عن قوام الماهية غير مترتب عن نفسها وغير مستند اليها فان ثبوتها للمعروض مسوق بمعية الماهية
المعروض بوجوده جميعا وقد يكون بحسب معية شائعتين على مجزأ الاستلزام دون الفرعية بالقياس الى ثبوت المثبت له
والى ثبوته جميعا وان كان من حيث انه مطلق ثبوت شيى لشيى على الفرعية بالنسبة الى الثبوت فقط كما في ثبوت المثبت له
لذاتها ذاكلا لا بغيره ولا يفتنى انه لما لم يلزم تحقق مقتضى المطلق فى الزمان فلو وجد المعدل من المشهور وان كان
ان يقال مقتضى مطلق الربط الايجابى هو الفرعية بالنسبة الى اثبوت ان تغلف فى ثبوت الوجود للشيى لظهور ان
خبر معية الماهية ثبوتها وتحتل المقام فتتبع المبرم ان قوله ثبوت شيى لشيى فرع وجود المثبت له يستلزم من
الاول ان ثبوت شيى لشيى فى الذهن يعنى فى مرتبة الحكاية فرع ثبوت المثبت له فى الواقع فى اى ظرف كان انما
ان ثبوت شيى لشيى فى الواقع فرع ثبوت المثبت له فى الواقع فان لم ير لشيى الاول فهو الاخر يستلزم من
ثبوت شيى لشيى متوقف صدقها على وجود المثبت له فى الواقع والثانى ان صدق الحكاية ثبوت شيى لشيى متوقف
بحسب اتمامها على وجود المثبت له فى الواقع فان لم ير لشيى الاول من غير المعتبرين فهو حق ذلكا شبهته فى ان الحكاية
بثبوت شيى لشيى ولو ثبوت الوجود لشيى او ثبوت اتيان او ثبوت مقعده اخرى لا يمكن صدقها الا اذا كان المثبت له وجودا
فى الواقع اذ لا يمكن ان يصدق الحكاية بثبوت مقعده او شيى لما هو مقعده ومن اجل هذا من اجل البديهيات لا يمكن
ذلك تقدم الوجود على الوجود واقدمه على الذاتيات واقدمه على نفس كل شيى او الحكاية بثبوت الوجود لشيى كما
اذا كان ذلك شيى موجودا وكذا الحكاية بثبوت شيى لشيى له او ثبوته لنفسه فان الموجودات باسرها كافة حين ارتفاع
المتنوع والسفر الى الحكاية فرع الحكمى عنه والكمى عنه هو المثبت له اما بغيره او بغيره او من حيث انضمامه الى
ذاته المتوفرة او بحقيقة اخرى لائحة لذاته المتوفرة وان لم ير لشيى الثانى من غير المعتبرين فلا يمكن صدقها على الاول
او ليس كل حكاية متوقفة بحسب اتمامها على ثبوت المثبت له لان الحكاية بثبوت الذاتى للذات او ثبوت الوجود لها
ليست متوقفة بحسب اتمامها على وجودها اوليت عينية ايمون فرعا على وجودها اذ ليس مثل هذا الحكم بحسب
الصدق حتى يكون هناك شيى ثابت شيى مثبت بل هناك شيى واحد بغير الذات ثم لتعلق سجلها الى ثابت
مثبت بل انما يكمل بجمعة فى ما يكون المحمول مقعده منقصة الى الموضوع حتى يكون الحكمى عنه ذات المتنوع حرج انضمام
اليها ليكون ثبوت تلك الصفة متوقفا على ثبوت المثبت له او يكون مقعده متفرقة عن مجموعها بغيره واما فى ما وادرك
حكما واما فى ان المنسبين لا يفرق الا لا شك فى ان ثبوت شيى لشيى اى انضمامه اليه فى الواقع فرع
المثبت له ولا يفتنى بغيره الوجود والذاتيات لشيى اذ لا يثبت شيى هناك فى الواقع بل ليس هناك الا نفس الذات

بنا في وحدة الاتصال بينهما أي كونها مشتركة أحد قوليهما مستحق في كل جزأى سواء كان تحليليا أو مجزئيا
 فتخصيص التحليل ليس على ما ينبغي قوله المجزئ في عدم انتم فتحصيل الاتحاد والاتصال بالاكثرة والافقية بالذات واما
 المعدد فمربوطا بقوله قوله فلو ترك لفظ العدد والاعداد في البيان لم يرد هذا قوله فمجرد ان يكون
 الترتيب بين تلك الأمور لا من جهة نفسها لا من جهة الاعداد المتفاوتة لعدم تحقق العدد الاكثر والاتصال غيرا قوله وال
 عليه ان الاربعة الدليل لا يؤمن منه ومن التفسير على طريق عموم الجواز ان الدليل مختص بالنظريات كما تعبى في البدييات قوله
 في احاطية لا يلزم ان يكون مترابطة عليه لان الشيء لا يرتبط الا على ما يقع بدونه كما صرح في موضع آخر قوله ليس له حصول
 واحد لما مر من ان اتحاد الكمالات المعددة مترتبة مع بعضها والاتصال بها او ان ليس بين قوله لا يشترط
 من امتناع استواء حال العلم وما قبله فافهم تذكر ما قبله قوله فان قلت انتم ليس انما لا علم ان بطلان كون ذلك تهاشي شي
 ان يكون امر موجودا كما انما بالنفس مطابقا للعلوم كما نعلم انهم نفس الجائز ان يكون ضافا كما يراه جمهور المتكلمين المتكلمين للوجود
 الذي وادامه العقل فعلى هذا المراد بقوله الامر ان لا يربط العقل بالاعتراض وان كان وجه القول انما يربط

ببرهانين استحقاقية استحقاقات شاملة الاتحاد في الوجود والعرض استحقاقية تلك المسان للوجود عبادات عن المعنى لم تعد
 المتشعب عن الماهيات استحقاقية عن الاتحاد اليها فان كانت ذات الموضوع والمحمول متحدة بالذات استحقاقية تلك اتحادا
 في الوجود بل تلك ان اتحادها في الحقيقة بالعرض استحقاقية ذلك اتحادها في الوجود تلك اتفق المحققون على ان الاتحاد في حتمية
 قوله بنا في وحدة الاتصال اذ الواحد لا يمكن ان يكون مختلفا بالطبيعة فلا يكون بينه وبين غيره اتحادا حقيقة فلو
 وعقد الاتصال بالاعتراض انما يكون متباينا من ظاهر ان التسمية التسمية والفرقية انما تكون الى امر متحدة في الماهية
 لكل في الحقيقة كما قرره في الجاني هو شي متميز عن كل ما شاع في الحقيقة بل هو نفس الذات التي تخصي على
 اذ في سكة ما فيه اذ لا اتصال يكون العلم عبادات عن الازل سلا والزم صدق الشئ بعد تباينها عن العلم الذي هو
 ذات الازل فالعلم على تقدير كونه زالا ليس نفس الازل بل نفس الازل والازل انما يتأسس على حصول اتصال بينه وبين
 قوله ارباعه العلم اذ وقع للملاد ان العلم على سبب كاسب يكون عليه فيلزم التعريب على امتناع وجود شخص كاسب بدون
 مشرقان العلول انما يمكن ان يوجد بوجه العلم وحال العلم ان الامر بالاطلاق انما يكون من التعريب الا لا لعل
 كاسب فلا يثبت الا لعل كاسب لانه لا يمكن ان يكون كاسبا على كل ما هو كاسب على كل ما هو كاسب على كل ما هو كاسب
 قوله لان الشيء لا يرتبط فيه انهم اتفقوا على ترتيب العلول على العلل مع تجزئتها فمقتضى ذلك ان العلل ليست متحدة على حصول
 واحد شخصي لعل على التباين البادل فالعلول ترتب على كل واحد منها وليس متممها بل كل واحد منها فافهم
 قوله من الجائز ان يكون انما قال ان الامم الازلي في شرح الاشارات لعمدة الفيزياء ان لم يكن مطابقة للخارج كما
 جملا وان كانت مطابقة فلا بد من ابراج لم لا يجوز ان يكون الامم كحال فيزياء بين المدبر والمذكر

قوله العلم تصدق فيه انما هو بمعنى العلم لا عاظم لم لا يرد بالمطابقة الوفا كما شئت فلا ينفع فيما هو بعد فيه وان اردنا
المطابقة في الماهية فنخرج عنه مبرك لا يوجب شيئا من الوجود بل لا بد من تمامه البرهان قوله قد يقال اني قد
عن السائل المصنف يقول فان قلت قوله في العلم اني لا اكنى عليك ان هذا الكلام يفتح الروا على انك لا تكتفي
فان من الاحتمال ان يكون العلم عبارة عن نسبة حاصلة في الفعل كما هو معروف الامم ولا ينبغي لبطانة هذا ولا ما هو
من ان العلم يتصف بالمطابقة واللام المطابقة والنبية ليست كذلك

واجاب عنه المحقق الطوسي بان من امور ما هي مطابقة الخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي
واما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لا يتنازع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك معنى الاضافة علما ولا
قال المصنف في الحكايات حاصلا ان الادراك منع ان يكون اضافيا لان الادراك يوصف بالمطابقة واللام المطابقة وهو
اضافة لا تمنع وجودها اذ لو كانت موجودة لزم ان لا يكون الادراك لا موجودا في الخارج واذا امتنع وجودها امتنع
وصفها بالمطابقة واللام المطابقة ثم اعترض عليه بان لا يمكن ان يكون بعض الاضافات موجودة في الخارج
وبعضها لا يفتح التصاف بالمطابقة وانت تعلم ان ذلك من كونه مستقلا لا يفتقر الى معنى لوجود الاضافة في الخارج
اصلا والايضا لم يتم لوجود الاضافة في الخارج لا يكتفي في صحة الاتصاف بالمطابقة وعدمها اذ المطابقة للعلم
وعدم المطابقة له بمعنى المناسب للقيام مما لا يتقبل في الاضافة مثلا سخانات ما اذا جعل العلم صورة فاعلم ان
فيها المطابقة وعدمها وقال ان مثل ميزان في حاشي الحكايات محل الجواب ان المانع من كون الادراك
اضافة ان الاضافة تمنع الوجود في الخارج على ما تقدم عندهم واذا امتنع وجوده لم يوجب الاضافات في الخارج فامتنع
وصف الادراك بالمطابقة على تقدير كونه اضافة اذ يعتبر في المطابقة اتحاد المطابق والمطابق في الماهية
ولم يتحقق في الخارج ليس لظرف الاضافة التي هو الذي لا اتحاد بينهما في الماهية ثم اعترض عليه بان اللازم
ما ذكره ليس بالعدم كون الادراك بمعنى الاضافة علما واما عدم كونه جلا فلا ولعله ذكره استظهارا وقهية ان المراد
بكونه اكمل عدم المطابقة انه عدم المطابقة عما من شأنه المطابقة فقد لزم عدم كون الاضافة جلا فاقم
قوله فيه ما افاده بعض الاعاظم انه حاصلا ان المطابقة واللام المطابقة قد تطلق على مطابقة امر للماهية
وبالعوارض المشتركة بينهما وعدمها وموجبه اتحاد المطابق والمطابق بحسب الحقيقة وقد تطلق على مطابقة علم
اعتقاد لما في نفس الامر ومحصلة يرجع الى انكشاف الشيء كما هو وعده خارجا كل من له وادعى الاول فلا ينضم الى المطابقة
واللام المطابقة بهذا المعنى من شأن العلم بل هذا لا يرد على نفس الامر بمعنى فيكون مصدرة ودعوى المضرة في
معنى النزاع غير مستوع وان كان المراد المعنى الثاني فتكون المطابقة واللام المطابقة بهذا المعنى من شأنه كونه
بل الدلائل في القاطعة قائمة على ان المطابقة واللام المطابقة بهذا المعنى لا يمكن ان يتصف بها البنية اياها

